THE LIBRARY

Wilson Library
Periodicals Collection

OSTASIATISCHE ZEITSCHRIFT

THE FAR EAST L'EXTRÊME ORIENT

BEITRÄGE ZUR KENNTNIS DER KULTUR UND KUNST DES FERNEN OSTENS

HERAUSGEGEBEN
VON
OTTO KÜMMEL / ERICH HÄNISCH
WILLIAM COHN

1920/22
NEUNTER JAHRGANG

OESTERHELD & CO. : BERLIN W. 15

UNIVERSITY OF
MINNESOTA
LIBRARY

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10

TO VTIBLIOTEKU
ATOMARNIM
VRAMU

Inhalt des neunten Bandes.

Abhandlungen Seite

E. v. Zach, Gedichte von Tu Fu 1, 254
Carl Clemen, Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus. I. II .. 10, 185
Karl Döhring, Über die Feinheiten der siamesischen Architektur. Mit 11 Abb. 38
Julius Kurth, Studien zur Geschichte und Kunst des japanischen Holzschnittes. III. Harunobu-Studien. Mit 12 Abb. 48
Fritz Jäger, Leben und Werke des P'ei Kü. I. II 81, 216
M. W. de Visser, The Arhats in China and Japan. III. Mit 4 Abb. 116
E. Hänisch, Tsch'ai Ta-ki, der Held von Tschu-lo. Mit 2 Abb. 177
M. Dimand, Indische Stilelemente in der syrischen und koptischen Kunst. Mit 12 Abb. 201
Erich Hauer, Die Geschichte der Gründung des Mandschurischen Kaiserreiches 232
A. Forke, De Groots Lebenswerk. Mit 1 Abb. 266
Hans Bidder, Erinnerungen an J. J. M. de Groot 276

Miszellen.

O. Franke, Die Wiedergabe fremder Völkernamen durch die Chinesen 145
Friedrich Perzyński, Noch einmal: Von Chinas Göttern 148
M. Winternitz, Der indische Dramendichter Bhāsa 282
A. Salmony, Ostasiatische Kunst in Paris 300
A. Herrmann, Wo lag Serinda? 304
William Cohn, Zur Deutung der Skulpturen des Sök-kul-am. Mit 1 Abb. 306

Besprechungen.

François Benoit, L'architecture, l'Orient médiéval et moderne (Melchers) 150. Bruno Schindler, Das Priestertum im alten China (Alfred Forke) 153. Ichisaburo Nakamura, Catalogue of the National Treasures of Paintings and Sculptures in Japan (O. K.) 157. F. A. Sauter, Mein Indien (Otto Strauß) 160. Hermann Beckh, Buddhismus (H. Haas) 160. J. J. M. de Groot, Der Thūpa (Smidt) 310. W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder. Mit 1 Abb. (Bernoulli) 326. Ars Asiatica III (William Cohn) 332. C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen (O. Strauß) 333. Karl With, Buddhistische Plastik in Japan. 2. Aufl. (William Cohn) 334. Der Ölhändler und die Blumenkönigin (A. Bernhardi) 334.

Zeitschriftenschau 162, 336
Bücherschau 165, 340
Kurze Mitteilungen 169, 345

OCT 2 38

631223

Register des neunten Bandes.

Abhidharma-kosa-sâstra 307 ff.
Ajanta 349.
Asanga 308.

Baktrische Kunst 205.
Banerji 298 f.
Bangkok (Abb.) 38 ff.
Barhut (Abb.) 205 ff.
Barnett 282 ff.
Beckh 160 f.
Benoit 150 ff.
Berliner Museen 345.
Bernhardi 334 ff.
Bernoulli 326 ff.
Bhâsa 282 ff.
Bidder 276 ff.
Bodh-Gaya 205 ff.
Boston 349.
Breuer 48 f.
Bunchô, Ippitsusai 55.

Chia-i s. Kia-i
Chieh Tzu Yuan Hua Chuan 48.
Chin-ch'uan s. Kin-tschuan.
Chu-lo 177.
Clemen 10 ff., 185 ff., 333.
Cohn, William 173, 306 ff., 332, 347 ff.
Coomaraswamy 332, 349.

Dhamekstupa 214 f.
Dimand 201 ff., 348.
Döhring 38 ff.

Eishi 71.
Ephthaliten 305.

Farbendruck, Chines. 48 f.
Fischer, Otto 174.
Forke 153 ff., 266 ff., 350.
Formosa 180
Franke, O. 145 ff.
Fukanggan 151.

Ganapati 282 ff.
Gandhara 204.
de Groot (Abb.) 266 ff., 310 ff.
Grünwedel 349.

Haas, H. 160 f.
Hailanca 183
Hanabusa Ippô 50
Häntsch 177.
Harunobu 48 ff.
Herrmann, A. 304 ff.
Hiersemann 352.
Hinatsuru (Abb.) 78 ff.
Hishikawa Moronobu 48.
Hsüan Tsang 307 ff.

Ippô 50.
Jacoby, Gustav 174.
Jäger 81 ff., 216 ff.
Jûdaideshi 309.

Kasamori 64.
Khotan 304.
Kia-i 181.
Kirfel 326 ff.
Kiyomasu, Torii 52.
Kiyomitsu I, Torii 52.
Kin-tschuan 177.
Koptische Kunst 201 ff.
Kümmel 50, 157 ff.
Kurth 48 ff.
Kusha-Mandara (Abb.) 306 ff.
— -Sekte 306 ff.

Le Coq, A. v. 349.
Lindenau 297 f.
Lin Schuang-wen 182.
Lin Shuang-wen s. Lin Schuang-wen.

Mahâyâna 307.
Masanobu, Okumura 51.
Mathura (Abb.) 213 ff.
Maximianskathedra (Abb.) 209.
Melchers 150 ff.
Moronobu 48.
Müller, F. W. K. 174, 350.

Nabatäer 202 ff.
Nasik (Abb.) 212 ff.

Ofuji (Abb.) 69 f.
Ogawa Ritsuô 50.
Okumura Masanobu 52.
Osen (Abb.) 65 ff.

Palmyra (Abb.) 211 ff.
Paramârtha 307.
Paris 300 ff.
P'ei Kü 81 ff., 216 ff.
Perzyński 148 f.
Petchaburi (Abb.) 42, 45.
Petra 215.
Phrachedi 38 ff.
Phrapatom (Abb.) 38 f.
Prokop 304 f.

Ravenna 209.
Ritsuô Roorda 347.
Rotlackbilder 177.

Salmony 300 ff.
Sanchi 205 ff.
Sauter 160.
Scheng-wu-ki 182.
Schindler 153 ff.
Seres 305.
Serinda 304 ff.
Sheng-wu-chi s. Scheng-wu-ki.
Siamesische Architektur 38 ff.
Si yü t'u ki 216 ff.
Smidt 310 ff.
Sök-kul-am 306 ff.
Stein, Aurel 304 ff.
Stockholm 348.
Strauß, Otto 160, 333.
Strzoda 334.
Strzygowski 201 ff.
Surimono 54.
Suweda 202 ff.
Syrische Kunst 201 ff.

Thūpa 310 ff.
Torii II Kiyomasu 52.
Torii III Kiyomitsu I 52.
Tou-liu-men 183.
Tsch'ai Ta-ki 177.
Tschu-lo 177.
Tu Fu 1 ff., 254 ff.
Tung-hua-lu 178, 183, 184.

Udayagiri (Abb.) 205 ff.
Utamaro 71.

Vasubandhu 307.
Vat Saket (Abb.) 39 ff.
Vat Suthat (Abb.) 39.
Visser, H. F. E. 168 f., 347.
Visser, M. W. de 116.

Washington, Sammlung Freer 346.
Wei Yüan 182.
Wilhelm, Richard 347.
Winiwarter 61 ff.
Winternitz 282 ff., 349.
With 334.
Wittkowski, J. 177.

Zach, E. v. 1 ff., 254 ff.

Gedichte von Tu Fu

aus 杜詩註解 des 洪陽張 und 潛上若

übersetzt von E. von Zach.

1. (I 30).

Mit mehreren Freunden steige ich auf die Pagode des Klosters der Barmherzigkeit (südlich von Hsi-an-fu in Shensi, am Ch'ü-chiang-See).
Der hohe Bau ragt mächtig in den Himmel hinein.
Ein stürmischer Wind braust ohne einen Augenblick aufzuhören.
Nicht nur wird die Brust des Mannes geweitet —
Wer hier heraufsteigt, wird von den hundert Sorgen befreit.
Da versteht man erst die Kraft der Religion der Idole (= Buddhas)
Und kann ihren Geheimnissen nachgehen.
Wir sind über die Wendeltreppe heraufgestiegen
Und gerade aus dem Dunkel des Gebälkes herausgetreten.
(die Pagode ist so hoch, daß) die sieben Sterne des Großen Bären im Süden erscheinen (statt im Norden, vgl. Chav. Mém. hist. II 136)
Und die Milchstraße, dem Ansehen nach, rauschend nach Westen fließt.[1]
Hsiho (d. chines. Phaeton) peitscht (die Rosse des) glänzenden Sonnen(-wagens).
Shao hao (vgl. Liki, ed. Couvreur I 373) beherrscht den klaren Herbsttag.
Der Ch'ungnan-shan-Berg sieht plötzlich wie zerkleinert aus.
Den Unterschied zwischen den Flüssen Ching (trübe) und Wei (klar) kann man aus der Ferne nicht erkennen (vgl. Shuking III 124, Shiking IV 56).
Sieht man nach unten, so ist alles nur ein Dunstmeer,
Wie kann man da etwas von der Kaiserstadt (Ch'ang-an) ausnehmen?
Wendet man den Kopf um, so ruft man nach Kaiser Shun,
Und die Wolke (über seinem Grabe) in Ts'ang-wu (Liki, ed. Couvr. I 132) erfüllt uns mit wirklichem Kummer.
Ach über diese Gelage am Jaspissee
Und diese täglichen Feste am K'un-lun-Berge! (Anspielung auf Kaiser Minghuang und Yangkueifei, die mit Muwang und Hsiwangmu verglichen werden.)
Die gelben Schwäne ziehen von dannen, ohne zu rasten.
Ihr Ruf ist klagend, denn wo sollen sie einen Unterschlupf finden?
Sehet dort die wilden Gänse, die der Sonne folgen,
Sie alle denken nur an ihr Futter.

[1] Der Himmelsstrom fließt in das Ostmeer. Wenn ein Gebäude oder Berg so hoch ist, daß er jenseits von Sonne und Mond hervorragt, wirken alle Erscheinungen der Erde verkehrt; was nach Osten fließt, scheint nach Westen zu fließen, usw. Die Chinesen nennen das 倒影.

2. Der zehntausend Klafter tiefe Schlund (VI 37).

Die blaue Schlucht steht mit der Unterwelt in Verbindung,
Und wunderbare Wesen (Drachen) treten dort in Erscheinung, um wieder zu verschwinden.
Der Drache liebt ein Becken, wo sich Wasser sammelt,
Und seine Höhle birgt sich zehntausend Klafter tief.
Zögernden Fußes klettern wir über schroffe Felswände,
Vorgeneigt sehen wir Nebelschwaden unter uns,
(Bis wir endlich) vor der weiten Fläche hoher Wellen stehen,
Während sich hinter uns dunkelblaue Felsen mächtig erheben.
Wo der Berg überhängt, hört jeder Weg auf.
Wo das Ufer zu Ende ist, steigen einander gegenüber zwei Felswände empor.
Ihre Spitzen verlieren sich („wurzeln") im Aether,
Ihre Schatten fallen in die bewegte Wasserfläche,
An deren Dunkel man ihre buchtige Tiefe erkennt,
Aus deren Klarheit man glaubt, auf Seichtheit schließen zu können.
Eine einzelne Wolke spiegelt ihr Bild in der Tiefe,
Und auch das des fliegenden Vogels findet sich darin.
Hohes Schlinggewächs bildet Vorhänge,
Fröstelnde Bäume erscheinen wie Flaggen auf Festungswällen.
Ferne Gießbäche vereinigen sich nach Windungen mit der Flut,
Während die tiefe Höhle (des Drachen) die sandführenden Wasser des Bodens heimlich an sich zieht.
Zur Höhle zu gehen, der bisher von keinem Menschen betretenen,
wurde von uns zuerst angeregt.
Jetzt die Rückkehr anzusagen, würde viel Verdruß machen.
Ich, der ich hier alt werden will, gehe daher voran.
Das schuppige Ungeheuer liegt im Verborgenen, Winterschlaf haltend.
Große Steine bilden beim Ein- und Ausgehen ein Hindernis.
Wie wäre es, wenn wir an einem schwülen Sommertage hierher kämen
Und der Drache — um vom Gewitter zu genießen — sich zeigte?

3. 獨立 Alleinstehend (V 6).

Draußen im Äther (schwebt) ein Habicht,
Unten über dem Flusse sind zwei weiße Möven.
Kreisend lauert er auf den Augenblick, sie zu packen und zu erschlagen,
Während sie sorglos hin und her fliegen.
Der Thau auf den Pflanzen ist auch viel zu feucht (und tötet die Pflanzen),

Die Fäden der Spinne sind auch noch nicht eingezogen (sie geht noch immer auf Raub aus).
Die Gesetze der Natur (Kampf um's Dasein) sind den menschlichen Dingen nahe verwandt —
Inmitten tausendfältiger Sorgen stehe ich allein.

4. 夜 Nacht (XV 21).

Reif fällt aus den Höhen des Himmels, die Herbstwässer sind klar.
Die Nacht in den öden Bergen allein zuzubringen, erschreckt die Seele des Wanderers.
Nur vereinzelte Lichter glänzen, der einsame Segler schläft.
Der Neumond scheint noch, die Schläge (vom Wäscheklopfen) auf dem Waschstein ertönen. —
Die Chrysanthemen des Südens blühen mir schon ein zweites Mal und finden mich von Krankheit niedergeworfen,
Aus dem Norden kommt kein Brief und die Wildgänse (die ihn bringen sollten) zeigen kein Erbarmen.
Auf meinen Stock gestützt über den Mondschein schreitend, blicke ich zum Sternenhimmel (Rinderhirt und südl. Scheffel) auf:
In der Ferne hängt die Milchstraße mit Ch'ang-an zusammen.

5. 夏日李公見訪
An einem Sommertage besucht mich Herr Li Yên (II 31).

Im tiefen Walde ist die Hitze nur gering,
Da kommt der edle Herr, mich aufzusuchen.
Ich wohne ärmlich wie in einem Dorfe,
Abgeschieden nicht weit vom südlichen Mauerturm (von Ch'ang-an).
Die Umwohner sind gar einfach und treuherzig:
Was ich wünsche, kann ich leicht von ihnen bekommen.
Durch das Dorf rufe ich den westlichen Nachbarn
Und frage ihn, ob er Wein für mich hat.
Da reicht er mir (einen Krug) schweren Getränkes über die Mauer.
Ich breite eine Matte am Rande des munter fließenden Bächleins aus,
Wo von rechts und links eine kühle Brise heranweht,
So daß der Gast schon erschreckt an den Herbst denkt.
In den vielen Nestern zwitschern zahlreiche Vögel,
Im dichten Laube zirpen eine Menge Zikaden.
Wer wird — vom betäubenden Lärm dieser Geschöpfe unangenehm berührt —
Meine Hütte noch still zurückgezogen nennen?
Die Lotusblumen zeigen abends reine Farben,

Die den Besucher mit Befriedigung erfüllen und zu weiterem Verbleiben einladen.
Wenn ich fürchte, daß der Wein zur Neige gehe,
Stehe ich wieder auf, um für meinen Gast zu sorgen.

6. 夏日歎 Seufzer an einem Sommertage (V 12 v).

Die Sommersonne erhebt sich im Nordosten,
Steigt den Himmel empor und hat den Zenith überschritten.
Die roten Strahlen bohren sich in die dicke Erde —
Wie können sich da die schweren Dünste entfalten?
Am blauen Firmament hört man schon lange keinen Donner —
Vielleicht, weil die Anordnungen der Machthaber verkehrt sind.
Wenn Regen fällt, so erfrischt er die Natur nicht,
Vielmehr erhebt sich nur gelber Staub aus dem fruchtbaren Ackerlande.
Die Vögel der Lüfte sterben infolge der Hitze,
Die Fische des Teiches vertrocknen an dessen Rande.
Tausende von Menschen irren noch heimatlos umher,
Und wohin man sieht, wächst nur Unkraut.
Bis heute sind die Gegenden nördlich vom großen Hwang-ho
Ausschließlich von Tigern und Wölfen erfüllt.
Ich denke voll grenzenloser Sorge an den Bezirk Fan Yang (in Chihli)
(Und frage mich) wo sind die kaiserlichen Truppen?
Für das Essen geht mir jede Lust ab
Und meinem Gemüte fehlt alle Heiterkeit.
Wenn ich auf den Anfang des Regierungsabschnittes Chêng-kuan (627 und flgde. Jahre) blicke,
(So finde ich, daß) wir mit den damaligen Männern (Fang Hsüan-ling, Tu Ju-hui, Wang Kuei 王, Wei Chêng) keinen Vergleich aushalten.

7. 夏夜歎 Seufzer in einer Sommernacht (V 13 r).

Die Sonne will gar nicht mehr untergehen.
Die heißen Dünste vergiften meine Eingeweide.
Wie könnte ich zu einem Sturmwinde gelangen,
Der wirbelnd meine Kleider durchlüftete!
Am weiten Himmel erscheint der herrliche Mond,
Die dichten Bäume zerteilen seine Strahlen.
Im zweiten Sommermonat sind leider die Nächte sehr kurz;
Ich öffne das Fenster, um die kühle Brise zu genießen.
Der Luftraum ist so licht, daß man das kleinste Härchen sieht,
Vögel und Insekten fliegen auch herum (wie wenn es Tag wäre).

Die Natur umfaßt Groß und Klein ohne Unterschied mit derselben Liebe,
Die unwillkürliche Befriedigung (ihrer Neigungen) erhöht die Stetigkeit (der Natur). (?)
Ich denke an jene waffentragenden Krieger,
Die das ganze Jahr hindurch die Grenzen bewachen —
Wie könnten sie auch nur ein einziges Mal (ihre Hände) in Wasser tauchen?
Die glühendheißen Waffen haltend, blicken sie einander an.
(Vgl. Shihking IV 522.)
Die ganze Nacht hindurch schlagen sie auf ihre Kupfergefäße,
Und diese Klänge verbinden die entferntesten Gegenden.
Obwohl das Blau und Violett der Beamtenkleidung ihre Körper decken,
So sähen sie doch baldige Rückkehr in die Heimat lieber.
Auf der Nordmauer ertönt das klagende Trompetensignal,
Störche und Kraniche erheben ihr Geschrei und fliegen auf.
Je mehr ich von der Hitze bedrängt und ermüdet bin,
Desto sehnsüchtiger denke ich der Zeit des Friedens.

8. 折檻行 Das Lied vom gebrochenen Geländer (XVIII, 31).

Ach, die Fang Hsüan-ling und Wei Chêng werden nicht wieder gesehen!
Den Gelehrten, die Kaiser T'ai-tsung als Prinz von Ch'in berufen hatte, kann heutzutage schwer nachgeeifert werden. (Vgl. dazu „Seufzer an einem Sommertage".)
Die Schüler der kaiserl. Akademie (Kuo Tzŭ-chien) liegen in Kot und Staub,
Und der auf weißem Rosse reitende General fährt wie Blitz und Donner einher.
In tausend Jahren gab es wenige so pflichtgetreue Ratgeber wie Chu Yün,
Umsonst ragt bis heute das zerbrochene Geländer, an das er sich geklammert, empor.
Lou Shih-tê verhielt sich schweigend, doch Sung Ching sprach mahnende Worte,
Und ich erinnere mich noch, daß der vorige Kaiser, Ming-hwang, freimütige Berater zugelassen hat.

Anmerkung.

Über den Verfall des Kuo Tzŭ-chien und dessen Wiedereinsetzung, bei welcher Gelegenheit der ganz unwissende Günstling Yü Ch'ao-ên an der Spitze seiner Truppen erschien, vgl. T'ung chien kang mu Kap. 45, S. 47 v (766 n. Chr.). „Der auf weißem Rosse reitende General" ist eine Bezeichnung des Generals P'ang Tê (nicht der bei Giles, B. D. erwähnte) vgl. seine Lebensgeschichte San-kuo-chih, Wei-chih); Tufu meint hier natürlicherweise Yü Ch'ao-ên. — Über Chu Yün, der dem Han-Kaiser Ch'êng-ti riet, seinen Lehrer und Minister Chang Yü (張禹) hinzurichten und — vom erzürnten Herrscher aus der Audienzhalle gewiesen — sich an das Geländer klammerte

bis es brach, vgl. T'ung Chien Kang-mu Kap. 7 S. 16 v (12 v. Chr.). Giles B. D. Nr. 484 spricht irrtümlicherweise von Kaiser Yuan-ti statt Chêng-ti. — Über Fang Hsüan-ling, Giles B. D. Nr. 553; Wei Chêng, Nr. 2264; Lou Shih-tê, Nr. 1399 und Pétillon S. 467; Sung Ching, Nr. 1830; Yü Ch'ao-ên, Pétillon S. 145. — Die Schlußzeilen wollen sagen: einen Chu Yün gibt es freilich schon lange nicht mehr; aber ich erinnere mich, daß es noch unter dem vorigen Kaiser freimütige Berater wie Sung Ching gegeben hat. Heute aber findet sich niemand, der einem Günstling wie Yü Ch'ao-ên entgegenträte. — Daß das gebrochene Geländer vergebens erhalten wurde (nicht mehr als Mahnung zu entschlossener Offenheit wirkt), ersieht man aus dem Schweigen des Lou Shih-tê, der der Kaiserin Wu nicht entgegentrat, und aus dem Schweigen der Jetztzeit.

9. 江南逢李龜年 **Begegnung mit Li Kuei-nien** (Giles, B. D. Nr. 1166) **in Chiang-nan** (XVIII 15 r).

Im Palaste des Prinzen Ch'i haben wir uns oftmals gesehen,
Wie viele Male habe ich Dich vor der Halle des Eunuchen Ts'ui T'ao (singen) gehört.
Jetzt ist in Chiang-nan wirklich schönes Wetter,
Zur Zeit, wenn die Blüten fallen, treffe ich wieder mit Dir zusammen. —

10. 遣興五首 **Mich der Eingebung überlassend** (V 17 ff.). (5 Gedichte).

a

Die Winterschlaf haltenden Drachen ruhen die drei Wintermonate hindurch,
Die alte Krähe denkt (vergeblich) an einen Flug von tausend Meilen.
Die Weisen des Altertums
Waren ebenso erfolglos (mißverstanden) wie die der Jetztzeit.
Hsi K'ang (Giles Nr. 293) konnte keines natürlichen Todes sterben;
Doch Chu-ko Liang hatte Freunde, die seine Fähigkeiten priesen.
Es ist wie mit der Pinie (dort) am Fuße des Hügels:
Gebraucht oder verworfen werden, hängt von der Nachfrage ab.
Ihr Stamm erhebt sich mächtig unter Schnee und Eis,
Mit den Jahren wird aber auch sie zu einem dürren Baume.

b

In den Bergen wohnte einst P'ang-tê-kung (Giles Nr. 1616)
Der niemals eine Stadt betrat;
Unter den alten Bauern von Hsiang-yang (Hupeh)
Verbrachte er ein bittres Einsiedlerleben.

Kannte er etwa kein Mittel, um der Zeit zu helfen?
(Wohl,) aber er fürchtete stets die Netze und Fallen der Welt.
Die Vögel kehren (abends) in den üppigen Wald zurück,
Die Fische wissen, in den tiefen Gewässern eine gemeinsame Zuflucht zu finden[1] —
So verbarg er sich mit der ganzen Familie im Lu-mên-Gebirge.
Wie hätte Liu Piao (Giles Nr. 1339) ihn von dort hervorholen können!

c

Von T'ao Ch'ien (Giles Nr. 1892), dem alten Weltflüchtling,
Steht noch nicht fest, ob er das Tao verstehen konnte.
Wenn man die Sammlung seiner Gedichte studiert,
Fällt einem seine große Abneigung gegen die Magerkeit auf.
Ist ein das Tao Verstehender etwa dick?
Um schweigend Wissen einzusammeln (Lunyü I 2 195) braucht man lange Zeit. (?)
(Überdies) hat man Söhne, kluge oder dumme,
Wie kann man die Liebe zu ihnen so beiseite setzen? (wie T'ao Yüan-ming es in seinem „Tadel der Söhne", Bernhardi u. Zach, S. 34, getan hat.)

d

Ho Chih-chang (Giles Nr. 643) pflegte stets im Chêkiang-Dialekt zu sprechen
In amtlicher Stellung war er immer aufrichtig-schwärmerisch.
Er bat den Thron, den Rest seines Lebens in Ruhe verbringen zu dürfen,
Und kehrte als taoistischer Bonze in seine Heimat zurück.
Er konnte aber seine Gesundheit nicht wieder erlangen,
Und jetzt ist dieser Mann gestorben.
Nördlich von den Kuei-chi-Bergen steht seine Schilfhütte,
Von Strom und Meer weht täglich eine frische Brise (darüber hin).

e

Ich bedaure Mêng Hao-jan (Giles, Nr. 1518) darum,
Daß er in die lange Grabesnacht eingegangen ist, ohne Beamter gewesen zu sein.
Wozu sollte er auch viel gedichtet haben?
Übertrifft er doch an zahlreichen Stellen Pao Chao (Giles Nr. 1619) und die drei Hsieh (Hsieh T'iao, Hsieh Ling-yün und Hsieh Hui-lien).

[1] Vgl. dazu die beinahe gleichen Zeilen Kap. 17, 23 verso.

Der klare Strom hat keine alten Fische (— seine dichterischen Gedanken sind neu)
Und der Frühlingsregen bringt Überfluß an Zuckerrohr (— seine Dichtungen enthalten viel Gutes).
So oft ich nach den südöstlichen Wolken blicke (Hsiang-yang Hupeh), Heimat des Mêng Hao-jan, liegt südöstlich von Ch'in-chou (Shensi), wo Tufu sich aufhielt),
Wie sehr werde ich dann von Jammer ergriffen!

11. 倦夜 Erquickende Nacht (XI 21 v).

Die Kühle des Bambushaines dringt in mein Schlafgemach,
Der Mond der Wildnis erfüllt die äußersten Winkel des Hofes.
Der schwere Tau formt sich zu Tropfen,
Die spärlichen Sterne erscheinen, um plötzlich wieder zu verlöschen.
Der im Dunkeln fliegende Leuchtkäfer trägt sein eigenes Licht mit sich,
Die am Wasser nächtigenden Vögel rufen einander.
Inmitten der jetzigen, alles umstürzenden, kriegerischen Zeiten
Beklage ich unwillkürlich das Schwinden dieser klaren ruhigen Nacht.

12. 九日 Hㇾ 艹 Der 9. Tag des 9. Monats (XVII 6 r).

(5 Gedichte)

a

Am 9. Tage des 9. Monats trinke ich allein den Wein im Becher.
Trotz meiner Krankheit stehe ich auf und besteige den sich über den Strom erhebenden Söller.
Wenn einmal der „Bambusblattwein" für den Menschen seinen Reiz verliert,
So brauchen von da an auch die Chrysanthemen nicht mehr zu blühen...
Wenn die Sonne sinkt, schreit der schwarze Affe in entlegenen Gegenden,
Bevor der Reif fällt, kommt die weiße Wildgans in meine alte Heimat.
Bruder und Schwester sind verlassen und (es ist mir unbekannt) wohin jedes gegangen.
Je länger die Kämpfe (mit den Turfan) dauern, desto mehr komme ich herunter.

b

In früheren Jahren am 9. Tage des 9. Monats
Hat man den Becher nur weitergegeben, niemals niedergesetzt.
Heut, da das wirre Schläfenhaar weiß geworden,
Schämt man sich nur (in der Zeit), wenn die Chrysanthemen blühen.
Das Herz hängt unabänderlich am Kaiserpalaste im Norden,

Das Haupt wendet sich einsam nach dem westlichen Strome.
Um diese Zeit werden die Beamten am Hofe mit Gelbholz (Xanthoxylen, Pétillon S. 5) beschenkt —
Es ist schwer, hier auch nur ein Zweiglein zu bekommen!

c

Früher sind wir, Su Yuan-ming und ich,
Zusammen dem Cheng Ch'ien (Giles Nr. 266) gefolgt:
Überall im wehenden Dufte herrlicher Blüten
Sitzend oder wandernd, in stetem Rausche.
Taumelnd fanden wir an den Bäumen der Wildnis wieder eine Stütze,
Und wurden wir nüchtern, so lauschten wir dem herbstlichen Ton der Schläge auf dem Waschstein.
Die fröhliche Unterhaltung mit beiden ist für immer zum Schweigen gekommen (beide sind schon tot),
Nur im Nordwesten verharrt eine einzelne Wolke.

d

Wenn im alten Heimatsdorf Fan-ch'uan die Chrysanthemen blühten,
Stieg ich zur Quelle des klaren Ch'ang-Flusses (bei Ch'ang-an) hinauf;
Einst folgte ich dem lachenden Haufen —
Wie wenige davon sind heute übrig geblieben!
Der Lauf des großen Stromes windet sich durch die Schluchten von Wu-hsia (in Ssŭ-chuan),
Der Chung-nan-Berg liegt den Toren der Kaiserstadt gegenüber (in Shensi) —
Mein Schifflein habe ich tausend Meilen fern davon angebunden,
Auf mein Polster gestützt weine ich, und die Tränen bilden zwei Rinnen.
Als Fremdling habe ich mir eine schwarze Kappe verfertigt.
Der junge Diener bringt den mit grünem Wein gefüllten Becher.
Das schöne Fest verbringe ich unter zahlreichen Räubern —
Mein Leid ist grenzenlos, kann ich darüber noch sprechen?

e

Dies Gedicht ist bereits von d'Hervey, S. 139, übersetzt; 淹倒 im letzten Vers dürfte bedeuten: in tiefes Sinnen verfallend, stelle ich den erhobenen Becher schweren Weines wieder zur Seite.

Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus.

Von Carl Clemen.

Die Abhängigkeit des Christentums vom Buddhismus und umgekehrt des indischen und tibetanischen Buddhismus vom Christentum ist nach dem Vorgang anderer von GARBE in seinem schönen Buch: Indien und das Christentum[1] gründlich untersucht worden. Er erkennt zunächst einen Einfluß des Buddhismus auf das neue Testament nur bei der Erzählung von der Darstellung im Tempel, bei der Versuchungsgeschichte, der Erzählung von dem Meerwandeln des Petrus und der wunderbaren Speisung, sowie bei dem Ausdruck: kreisendes Leben (τροχὸς τῆς γενέσεως) Jak. 3,6 an und dürfte ihn, wie von verschiedener Seite gezeigt worden ist,[2] auch da nirgends erwiesen haben. Ebenso hat er zwar mit der Zurückführung des Physiologus, jenes im 1. Viertel des 2. Jahrhunderts in Alexandria entstandenen Werkchens über christliche Tiersymbolik auf den Buddhismus recht, geht aber in der Annahme buddhistischer Elemente in der Gnosis und im Protevangelium Jacobi, Evangelium des Thomas und Pseudomatthäus, wie ebenfalls mehrfach eingewandt worden ist, zu weit. Richtig ist es wieder, daß sich in den pseudoklementinischen Rekognitionen und den Akten der Disputation zwischen Archelaus und Manes Anklänge an den Buddhismus finden; dagegen scheint mir, wie ich anderwärts[3] angedeutet habe, von christlichen Legenden einen Einfluß desselben nur die von Barlaam und Joasaph, Placidus-Eustachius und Valens, nicht aber die von Christophorus zu zeigen. Und noch weniger kann ich zugeben, daß „die Klöster mit dem Mönchs- und Nonnenwesen und dem Unterschied von Novizen und ordinierten Mönchen und Nonnen, das Zölibat und die Tonsur der Geistlichkeit, die Beichte, die Verehrung der Reliquien, der Rosenkranz, der Kirchturmbau, ... der Gebrauch des Räucherwerks und der Glocken“[4] im Christentum aus dem Buddhismus stammen. Ja vom Mönchswesen und Zölibat braucht man wohl überhaupt nicht erst nachzuweisen, daß sie sich auf andere Weise einfacher erklären,[5]

[1] 1914.

[2] vgl. meinen Bericht: Christentum und andere Religionen, Zeitschr. f. Kirchengesch. 38, 1920, 167. Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß R. SCHMIDT in der neuen Ausgabe von HARDYs Buddhismus nach älteren Paliwerken 1919, 188, 1 GARBE zustimmt.

[3] Der buddhistische Ursprung der Placidus-Eustachius-Legende, theol. Literaturzeitung 1917, 257ff.

[4] GARBE 118.

[5] vgl. neuestens STRATHMANN, Gschichte der frühchristlichen Askese I, 1914, 87, 155, 172ff., 201ff., 235f., 241, 243, 245f., 248, 252f., 285, 307f.

von der Tonsur deutet das GARBE selbst an, und auch die Beichte, Reliquienverehrung und der Gebrauch des Räucherwerks waren von primitiver Zeit her in verschiedenen Religionen üblich[1] und brauchen daher im Christentum nicht aus dem Buddhismus abgeleitet werden — nicht einmal die Sitte, die Reliquien zu teilen.[2] Auch der Rosenkranz, der ebenso nach andern[3] auf dem Umweg über den Islam aus dem Buddhismus in das Christentum eingedrungen sein soll, kann in allen drei Religionen neuentstanden sein; denn sein bei uns jetzt üblicher Name braucht nicht durch Verwechslung des indischen japamālā (Gebetskranz) mit japāmālā (Rosenkranz) entstanden zu sein, erscheint vielmehr im Abendland später als die Sache, die uns wieder schon vor den Kreuzzügen und der damit gegebenen Berührung des Abendlandes mit dem Islam begegnet,[4] und erklärt sich wohl wie der Titel des hortulus animae, Gilgengart und anderer Andachtsbücher. Der Umstand aber, daß der Rosenkranz im Schiwaismus aus 84 und im Vischnuismus und Buddhismus aus 108 Kugeln besteht[5] und daß das möglicherweise astrale Gründe hat, kann deshalb die Originalität des indischen Rosenkranzes nicht beweisen, weil zu dem muhammedanischen 99 oder 101 und dem christlichen zumeist 150 Kugeln gehören. Endlich die Türme, die im Christentum allerdings zuerst in Syrien, dann aber zu Anfang des Mittelalters, „wie es scheint ohne Zusammenhang mit dem Osten" in Italien vorkommen,[6] können ebenso wie die Glocken, die im Osten erst später als im Westen auftreten und nie sehr beliebt waren,[7] deshalb nicht aus dem Buddhismus stammen, weil

[1] vgl. PINCHES, Confession (Assyro-Babylonian), Encyclopaedia of Religion and Ethics III, 1910, 825ff., FRAZER, The Golden Bough [3] I, 1911, 1, 124, 260; II, 1911, 114, 191, 195, 211f., 214ff.; V, 1912, 2, 69; VI, 1913, 31, 36, 127, PFISTER, Der Reliquienkult im Altertum 1909—12, STEINLEITNER, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike 1913, MAC CULLOCH, Incense, Encycl. of Rel. and Eth. VII, 1914, 202ff., Relics (Primitive and Western), ebd. X, 1918, 650ff. Übrigens beginnt die christliche Reliquienverehrung nicht erst, wie GARBE meint, in der 2. Hälfte des 3. oder dem Anfang des 4. Jahrhunderts, sondern wird schon in dem Martyrium des Polykarp vorausgesetzt.

[2] auch gegen PFISTER 429ff., 618ff.

[3] vgl. ED. LEHMANN, Erscheinungswelt der Religion, die Religion in Geschichte und Gegenwart II, 1910, 539; etwas anders, aber ohne jeden Versuch eines Beweises SCHÄFER, The Rosary in Islam, Moslem World 1913, 246.

[4] vgl. DELEHAYE, Les légendes de S. Eustache et de S. Christophore, Muséon 1912, 99f., O. CLEMEN, Rosenkranz, Die Rel. in Gesch. u. Geg. V, 1913, 26, BLACKMAN, Rosaries, Enc. of Rel. and Eth. X, 854a.

[5] Von BLACKMAN werden übrigens für den Schiwaismus 32 oder 64 und für andere Kreise neben 108 auch 6, 9, 12, 18, 27, 36 oder 54 Kugeln angegeben und für die Zahl 108 andere Erklärungen mitgeteilt.

[6] NIK. MÜLLER, Kirchenbau, prot. Realenzyklopädie [3] X, 1901, 786.

[7] vgl. dens., Glocken, ebd. VI, 1899, 705. Über das Alter der Glocken vgl. übrigens JÜLICHER, Das älteste Zeugnis für kirchlichen Gebrauch von Glocken, Monatsschrift f. Gottesdienst und kirchl. Kunst

dann bei ihm genauer an den Lamaismus zu denken wäre — und das erklärt GARBE selbst an einer späteren Stelle deshalb für unmöglich, weil „der moralisch und intellektuell um vieles schwächere nicht dem stärkeren seine Lebensformen aufnötige".[1]

Damit sind wir schon zu der Frage nach der Abhängigkeit des indischen und tibetanischen Buddhismus vom Christentum hinübergeführt worden, die GARBE auch immer noch an zu zahlreichen Punkten bejahen dürfte. Allerdings einen Einfluß der Erzählung von der Seligpreisung der Mutter Jesu Luk. 11, 27 auf die buddhistische von einer solchen des nachmaligen Buddha durch eine edle Jungfrau, wie wir sie im Mahāvastu und in der Nidānakathā finden, nimmt er nur für den Fall an, daß „ein Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen bestehen sollte", und setzt hinzu: „übrigens verlieren die Übereinstimmungen dadurch an Gewicht, daß in der buddhistischen Erzählung der zukünftige Buddha sein Perlenhalsband abnimmt und der Jungfrau sendet, die daraus den Schluß zieht, daß er sich in sie verliebt habe".[2] Ebenso sagt GARBE von der Erzählung vom verlorenen Sohn im Lotus des guten Gesetzes, die jünger als das Gleichnis Luk. 15 sei, sie weise „übrigens eigentlich nur den einen übereinstimmenden Zug auf, daß ein in die Ferne gezogener Sohn arm und elend in das Vaterhaus zurückkehrt".[3] Die Geschichten von (der Vermehrung von Reiskörnern und) der Verwandlung von Wasser in Wein in der Rasāvahinī scheint er für christlich beeinflußt zu halten, und desgleichen die von Ananda und dem Cāṇḍālamädchen im Divyāvadāna; aber sie unterscheiden sich doch so sehr von den evangelischen Wundergeschichten und der Erzählung von der Samariterin am Jakobsbrunnen, daß man überhaupt keine Verwandtschaft anzunehmen braucht. Weiterhin der in jüngeren Mahāyānaschriften uns begegnende und dann auch in die chinesische Kunst übergegangene Vergleich Buddhas mit einem Fischer, der die Menschen wie Fische fängt, kann deshalb kaum aus dem Christentum erklärt werden, weil hier Christus nur ganz selten als Fischer dargestellt wird. Wenn dann die Spekulation von Ādibuddha, wie GARBE selbst sagt, vom Mahāyāna-Sutrālaṃkāra schon um 400 n. Chr. im Nordwesten Indiens vorausgesetzt wird und der Nestorianismus erst im 7. Jahrhundert nach Tibet (aber, wie GRIERSON neuerdings gezeigt hat,[4] nicht nach

1902, 151f., Zur Glockenfrage, ebd. 236f., u. STUHLFAUTH, Glocken und Schallbrett, Repertorium für Kunstwiss. 1919, 162ff., über ihren Ursprung außerdem WHEELER, Gongs and Bells, Enc. of Rel. and Eth. VI, 1913, 314.

[1] 190f. [2] 33. [3] 46.

[4] Alopen and Siladitya, Journal of the Royal Asiatic Society 1913, 144, Mādhvas, Madhvāchārīs, Enc. of Rel. and Eth. VIII, 1915, 234b, 2.

Indien) gedrungen ist, so kann jene eben nicht christlicher Herkunft sein und brauchen auch auf ihre spätere Ausbildung in Tibet keine christlichen Einflüsse eingewirkt zu haben. Und ebenso dürfte GARBE in der Behauptung des christlichen Einflusses auf den Lamaismus, dessen Verhältnis zum Christentum er zudem vorher in manchen Beziehungen umgekehrt gedacht hatte, zu weit gegangen sein — obwohl er darin noch mehr Vorgänger gehabt hat, als er anführt; sie sind wohl am vollständigsten an einer Stelle aufgezählt, wo man sie zunächst nicht suchen wird, nämlich in SVEN HEDINS Transhimalaya.[1] GARBE selbst zitiert den Schluß der Beschreibung des Lamaismus durch RHYS DAVIDS: „fürwahr, der Lamaismus mit seinen geschorenen Priestern, seinen Glocken und Rosenkränzen, seinen Bildern, seinem geweihten Wasser, den prachtstrotzenden Gewändern, seinem heiligen Dienste mit doppelten Chören, Prozessionen, Glaubenssätzen, seinem mystischen Ritual mit Weihrauch, wobei die Laien nichts als Zuschauer sind, mit seinen Äbten, Mönchen und Nonnen von vielen verschiedenen Rangstufen, seiner Verehrung der doppelten Jungfrau (gemeint ist wohl die grüne und weiße Tara, die aber nicht als Jungfrauen bezeichnet werden), von Heiligen und Engeln, mit seinem Fasten und Fegefeuer, seinen Beichten, Götzenbildern und Gemälden, seinen ungeheuren Klöstern und prächtigen Kathedralen, seiner mächtigen Hierarchie, seinen Kardinälen und seinem Papste zeigt, wenigstens auswendig, eine außerordentliche Ähnlichkeit mit der römisch-katholischen Kirche trotz der wesentlichen Verschiedenheit ihrer Lehren und der Art ihres Denkens" und fährt fort: „man könnte diese Schilderung noch ergänzen durch den Hinweis auf den Krummstab und die Bischofsmütze, die Teufelsaustreibungen, das Rauchfaß mit fünf Ketten, das man nach Belieben schließen oder öffnen kann, die Segenerteilungen, bei denen der Lama seine rechte Hand auf das Haupt der Gläubigen legt, die geistlichen Übungen in der Zurückgezogenheit und anderes mehr. Besondere Beachtung scheint mir ferner das Sichbekreuzen der höheren Lamas vor dem Beginn einer religiösen Handlung zu verdienen, und eine Zeremonie, die eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der Abendmahlsfeier hat".[2] Aber diese Ähnlichkeit ist doch, um nur von den letztgenannten, von GARBE besonders hervorgehobenen Gebräuchen zu reden, zunächst bei dem sog. Sichbekreuzen nicht so groß, wie er meint; denn WADDELL, von dem er abhängig ist, beschreibt es näher in folgender Weise: „der Lama berührt seine Stirn leicht mit dem Finger oder der Schelle, indem er das mystische

[1] III, 1912, 283ff., vgl. auch noch TIELE u. SÖDERBLOM, Kompendium der Religionsgeschichte [5] 1920, 270, HACKMANN, Der Buddhismus [2] I, 1917, 65.

[2] 187.

Om ausspricht; dann berührt er seine Brust, indem er Ah, und weiter die Magengegend, indem er Hūṃ sagt. Einige Lamas fügen noch Svā-hā hinzu, während andere das Kreuz dadurch vervollständigen, daß sie die linke Schulter berühren und dazu Dam und Yam sagen."[1] Aber um ein wirkliches Sichbekreuzen handelt es sich offenbar nicht, und ebensowenig bei der andern Zeremonie um ein näheres Analogon zur Abendmahlsfeier. Wie nämlich die genauere Beschreibung bei WADDELL zeigt, gießt der Lama dem Gläubigen dreimal ein paar Tropfen Weihwasser in die Hand, mit denen dieser sich erst den Mund ausspült, dann den Scheitel salbt und die er endlich andächtig trinkt; dann hält er ihm ein Gefäß mit einem aus Spiritus oder Bier bereiteten Getränk über und an den Kopf, ebenso wie den Wahrsagedolch (the divining-dagger) und gibt ihm einen Tropfen von jenem zu trinken und drei Pillen aus Brotteig zu essen. Wenn WADDELL endlich sagt — und auch das hebt GARBE besonders hervor, im Lamaismus „hielten die Priester die Schlüssel zur Hölle und zum Himmel in der Hand; denn sie hätten das Sprichwort erfunden: ohne einen Lama vor sich kann man sich nicht zu Gott nahen",[2] so ist der Ausdruck offenbar wieder vom Christentum entlehnt; die Sache aber kann in diesem und den andern, vorher erwähnten Fällen sehr gut ohne dessen Einfluß entstanden sein. Gewiß ist, wie GARBE zeigt, die Möglichkeit eines christlichen Einflusses auf den Lamaismus vorhanden; ja wir wissen, daß dieser einzelne Geräte in späterer Zeit tatsächlich aus dem Westen bezogen hat, aber eine weitergehende Abhängigkeit des Lamaismus vom Christentum, namentlich von dem doch recht andersartigen Nestorianismus braucht man m. M. n. nicht anzunehmen.

Im chinesischen Buddhismus hat GARBE nur eine an das neue Testament erinnernde Erzählung und eine Darstellung der Kwanyin aus dem Christentum erklärt, auch erwähnt, „daß selbst die Taufe in die entartete Form des Buddhismus aufgenommen worden ist",[3] jedoch sonst behauptete Einwirkungen des Christentums auf den chinesischen und ebenso den japanischen Buddhismus noch nicht untersucht. Das hätte ja auch noch weniger als die Erörterung des Verhältnisses des Lamaismus zum Christentum zu seinem Thema gehört, muß aber natürlich an anderer Stelle einmal geschehen und soll daher im folgenden unternommen werden. Und zwar stelle ich zunächst die bisherige Literatur über die Frage zusammen, untersuche dann die Möglichkeit eines solchen Einflusses und zeige endlich, wo und wie weit er tatsächlich stattgefunden hat.

[1] The Buddhism of Tibet 1895, 428.
[2] 422f.
[3] 179.

1.

Wie ich aus SÖDERBLOMS epochemachendem Buch über das Werden des Gottesglaubens[1] entnehme, hat schon der Jesuit TRIGAULT in VARENS 1649 zuerst erschienener Descriptio regni Japoniae ex variis auctoribus redacta[2] im chinesischen Buddhismus eine gewisse Ahnung von der christlichen Dreieinigkeit gefunden und sein Ordensbruder KIRCHER in seiner 1667 veröffentlichten China monumentis qua sacris qua profanis illustrata von den eben erwähnten Darstellungen „der heiligen Jungfrau mit ihrem gesegneten Sohn in den Armen" geurteilt, daß man in ihnen und anderen Gegenständen Spuren der Wirksamkeit des Apostels Thomas oder späterer Arbeiter des Evangeliums „fromm glauben kann". Auch SÖDERBLOM selbst findet es nicht unwahrscheinlich, „daß der weibliche Kuanyin-Typus mit dem Kinde auf dem Schoße unter nestorianischem Einflusse gebildet worden ist und einfach auf Marienbilder zurückgeht"[3] — aber wenn ich das auch gleich hier anschließen wollte, so möchte ich doch im übrigen chronologisch verfahren und daher zunächst von denen reden, die vorher einen christlichen Einfluß auf den ostasiatischen Buddhismus angenommen haben.

In größerem Umfange hat das wohl zuerst LLOYD getan und zwar zunächst in einer 1894, in den Transactions of the Asiatic Society of Japan erschienenen Arbeit: Developments of Japanese Buddhism, die nach HAAS' Ausdruck[4] siebzehn Jahre später unter dem Titel: The Creed of Half Japan in neuer Auflage erschienen ist und deshalb hier noch nicht besprochen zu werden braucht. LLOYD veröffentlichte 1908 in den Verhandlungen derselben Gesellschaft[5] vier Vorträge über Formative Elements of Japanese Buddhism, die außerdem im gleichen Jahr in dem im übrigen (nachdem ein ausführlicheres Manuskript in der Druckerei verbrannt war) schnell zusammengeschriebenen Buch: The Wheat among the Tares nochmals abgedruckt wurden. Ihre Hauptresultate und diejenigen dieses Buchs wurden dann in einem in den Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens[6] veröffentlichten Aufsatz über Kirchenväter und Mahayanismus, sowie einem Vortrag: The Ophite Gnostics and the Pure Land Sect in Japan kurz zusammengefaßt, den LLOYD im

[1] 1916, 329f.

[2] Deutsch in: ROSSEN unterschiedliche Gottesdienste 1674, 1000f.

[3] 330, 24.

[4] Neuere Literatur über den Buddhismus von China und Japan, Ostas. Zeitschr. 1912/13, 241, Der Buddhismus der Japaner in: Die Religionen des Orients, Kultur der Gegenwart I, III, 1², 1913, 241.

[5] 85, 191ff.

[6] 1907—09, 389ff.

Herbst desselben Jahres auf dem internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Oxford hielt und der im Auszug in dessen Verhandlungen erschienen ist.[1] Freilich stellte LLOYD namentlich hier über die Verbreitung des Buddhismus nach Westen hin und seinen Einfluß nicht nur auf das Christentum, sondern schon die vorchristliche Entwicklung des vordern Orients und Griechenlands so verkehrte und unsinnige Behauptungen auf, daß man auch zu seiner umgekehrten These nicht viel Vertrauen haben wird. Er ließ nämlich Buddha bis an die Grenzen des persischen Reiches predigen, seine Landsleute, die Šakyas, die er meist den Saken[2] gleichsetzte, an den Expeditionen des Darius und Xerxes teilnehmen,[3] und den Buddhismus auf die griechische Philosophie, den Essenismus und Philo, die spätern ägyptischen und vorderasiatischen Kulte einwirken.[4] Im „Weizen" hatte er einen solchen Einfluß auch auf den von Hippolyt — LLOYD schreibt die Philosophumena hier immer noch Origenes zu — mitgeteilten Naassenerhymnus angenommen und selbst deren Namen aus buddhistischer Schlangenverehrung abgeleitet, auch den Peratismus als reine Mahāyānalehre bezeichnet, Basilides und Karpokrates für Buddhisten erklärt, ja, ohne allerdings darauf Wert legen zu wollen, Melchisedek, auf den sich die Theodotianer beriefen, mit Dharmarāja, wie sich im Sadbharma Pundarika Buddha nennt, gleichgesetzt und endlich den kolossalen Engel, von dem Elchesai sein Buch empfangen haben wollte, auf die Statue auf der Höhe des Banian bei Kabul gedeutet, die die Chinesen den künftigen Buddha nennen.[5] Aber obwohl das wieder fast durchweg abzulehnen

[1] 1908, I, 132ff.

[2] vgl. über diese neuestens HÜSING, Die Saken, Berichte des Forschungs-Instituts für Osten und Orient in Wien II, 1918 (Sonderabdruck).

[3] Transact. of the As. Soc. 35, 227 sagt er sogar außerdem: „später kämpften Sakyas, die möglicherweise unterdessen Buddhisten geworden waren, in den persischen Heeren gegen Alexander und nach seinem Tode in den zahlreichen Heeren, die seine Nachfolger für ihre häufigen Kriege unter einander aufstellten. Als ihre Kriege zu Ende waren, taten die griechischen Herrscher von Antiochia und dem Osten dasselbe, was die Römer nach ihnen mit solchem überraschenden Erfolg taten: sie bildeten Kolonien von Veteranen... Es gab viele solche Kolonien von scythischen Veteranen" (die Šakyas werden auch sonst mit den Scythen überhaupt gleichgestellt): ich möchte nur eine nennen: ... ihr griechischer Name lautete Scythopolis, die Stadt der Sakyas".

[4] Ganz unglaublich ist die Bemerkung Transact. of the 3. Internat. Congress I, 133, die ich deshalb im Original hersetze: Aśoka's rock-inscriptions bear witness to the fact that Buddhism in his day had reached very far to the west. Buddhism remains found in the lands bordering the Black Sea testify to the truth of the story; which is further corroborated by the incursion of the Gauls into Asia Minor about B. C. 260. Members of these tribes must have carried with them Buddhist doctrines, which were no longer purely Indian, but had been tinged by the mythological ideas of the countries through which they passed.

[5] vgl. auch schon Transact. of the As. Soc. 35, 243. Übrigens glaubt BRANDT, Elchesai 1912, 10, „daß Hippolytus .... das ὑπὸ ἀγγέλου sich nur hinzugedacht habe".

sein wird, so könnte LLOYD doch mit der hier zuerst begegnenden Behauptung, die japanische Shingonsekte (die in den „Bildungselementen“[1] als „tatsächlich dasselbe System wie der Manichäismus“ bezeichnet worden war) stamme aus dem ägyptischen Gnostizismus, ebenso recht haben, wie mit der Ausdehnung dieser These auch auf die japanische Tendai- und Jodosekte in dem Oxforder Vortrag — wenn die letztere (denn sie ist unter der Sekte des reinen Landes zu verstehen) speziell auf den Ophitismus zurückgeführt wird, so meint LLOYD damit in Wahrheit den Elkesaitismus. In seinem spätern Buch: Shinran and his Work,[2] das bei diesem Begründer der von der Jodosekte wieder abgezweigten Shinshu im allgemeinen nur Parallelen zum neuen Testament fand, wurden doch manche seiner Äußerungen aus diesem erklärt, und ebenso sein Gönner Kanezane, sowie namentlich der bereits 614 geborene Zendō, der in einem besonderen, im „Glauben von halb Japan“ wieder abgedruckten Anhang behandelt wird, als vom Christentum beeinflußt bezeichnet. Aber ehe wir zu diesem letzten Buche LLOYDs kommen, ist zunächst ein in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1910[3] erschienener Artikel: das Begräbnisritual der japanischen Mantra- (d. h. Shingon-)Sekte zu erwähnen, der mit den Worten schließt: „mir ist kaum ein Zweifel, daß wir in der Shingon- und in der Shin-Sekte zwei verschiedene gnostische Lehreinschläge im japanischen Buddhismus zu konstatieren haben, von denen der eine letztlich auf Alexandrien und die Systeme des Basilides und Mani, der andere auf die Häresie der Elkesaiten zurückgeht und daß diese letztere, unter nestorianischen und andern Einflüssen, im Laufe der Zeit sich christlichen Glaubensidealen mehr und mehr genähert hat“.[4] Nochmals wiederholt wird die erstere Behauptung dann in dem Artikel Death and Disposal of the Dead (Japanese) in der Encyclopaedia of Religion and Ethics[5] und in dem schon mehrfach erwähnten abschließenden Werke: der Glaube von halb Japan, das an dieser Stelle freilich zugleich wieder die Abhängigkeit der Gnosis vom Buddhismus, genauer der Pistis Sophia vom Saddharma Pundarika-Sutra oder einem ähnlichen behauptet. Auch läßt es, wie andere gnostische Richtungen, so den Basilidianismus schon in Indien (wohin er durch ägyptische Kaufleute gebracht worden sei) auf den Buddhismus einwirken; aber sofern die entsprechenden Sekten später nur noch in Japan vorhanden waren oder jetzt nur noch hier vorhanden und uns nur in dieser Form bekannt sind, müssen wir doch an dieser Stelle von jenen Theorien reden. Auch die in China entstandene Kegon- und Tendaisekte, ja den japanischen Buddhismus überhaupt läßt LLOYD vom Gnosti-

[1] 201. [2] 1910. [3] 13ff. [4] 15. [5] IV, 1911, 485ff.

zismus, dagegen namentlich die Jodo- und Shin-, aber auch die japanische Shingon- und Tendaisekte vom Nestorianismus beeinflußt worden sein.

Hierin stimmte LLOYD später auch der manchmal von ihm zitierte und deshalb gleich hier anzuschließende HAAS zu, während er früher[1] nur moderne christliche Einflüsse auf den japanischen Buddhismus angenommen und an LLOYDs Arbeiten scharfe Kritik geübt hatte. Er leitete zuerst in einem in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft für 1910[2] erschienenen Artikel: Tenrikyo diese aus der japanischen Nationalreligion hervorgegangene Sekte, da die Familie ihrer Begründerin seit Generationen der Jodo-Sekte angehört habe und diese (genauer die Schrift des Koa Shōnin, Fushi Sogo) auf den Nestorianismus zurückgehe, ebenfalls von diesem ab, wenn er auch zugleich noch sagte: „wären die Prämissen nicht schon derart, daß sie die Prediger (wohl nicht nur die der Tenrikyo-, sondern auch die der Jodo-Sekte), geradezu zwingen müssen, Folgerungen daraus abzuleiten, die sich mit christlichen Glaubensvorstellungen decken, oder wären die Prediger nicht befähigt, solche notwendige logische Folgerungen von selbst zu finden: gegen die heutige Christentumsverkündigung in Japan vermögen sie sich nicht abzuschließen, und so wird ihnen diese Wegweiserin, ohne daß sie selber sich des bewußt zu werden brauchen".[3] Wie HAAS in seinen im selben Jahr in der gleichen Zeitschrift veröffentlichten Tanzpsalmen der Tenrikyo-kwai[4] zu einigen Stellen dieser solche aus dem neuen Testament wohl nur als Parallelen verglich, so auch in seinen gleichzeitig erschienenen Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus „Amida Buddha unsere Zuflucht", in denen jenes Urteil über moderne christliche Einflüsse auf den japanischen Buddhismus widerholt wird, zu einer Äußerung Koa Shōnins, des vierten Oberhauptes der aus der Jodosekte hervorgegangenen Chinzei-Partei, Joh. 3, 16 wohl nur als ein ähnliches „Kernwort",[5] bemerkte aber zu einer Äußerung Shinrans, in der von dem vorhin schon erwähnten Zendō die Rede ist: „es sei daran erinnert, daß im Jahre 635 der Nesto-

[1] Japans Zukunftsreligion 1907, 57, 112 f., Eine buddhistische Predigt aus Japan, die christliche Welt 1908, 1087, Religion der Japaner 1905—1908, Archiv für Religionswissenschaft 1910, 390, Besprechung von LLOYDs Arbeiten, Ostasiatische Zeitschrift 1912/13, 238 ff., auch Religion der Japaner 1909—1913, Arch. f. Religionswiss. 1914, 275. Hier wird auch die Schrift von RICHARD, The New Testament of Higher Buddhism 1910 besprochen, die uns nicht interessiert, da R. die Mahāyānalehre und das Christentum nur auf eine gemeinsame Quelle zurückführt.

[2] 129 ff.

[3] 144 f.

[4] 162 ff., 193 ff.

[5] vgl. HAAS, Die japanische Umgestaltung des Buddhismus durch Honen Shonin (1133—1212) u. Shinran Shonin (1173—1262), Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 1912, 136.

rianer Olopen in ... Ch'ang-ngan", wo Zendō wohnte, „seinen Einzug hielt",[1] d. h. wohl Zendō beeinflussen konnte. Dagegen in dem Kommentar zu seinem Vortrag: christliche Klänge im japanischen Buddhismus, der wie jener wieder in der bereits mehrfach genannten Zeitschrift für 1912 erschien,[2] sagte HAAS nur: „wie sind so durchaus fremde Gedanken in die buddhistische Religion hineingekommen? — so durchaus christliche, evangelische Gedanken! Sie sind nicht hineingekommen erst durch die moderne christliche Mission, die seit fünfzig Jahren an der Christianisierung des japanischen Volkes arbeitet. Auch nicht etwa durch die Jesuitenmissionare vor dreihundert Jahren. Als der erste dieser Männer, Franz Xavier, im Jahre 1549 nach Japan kam, fand er diese Form des Buddhismus da allbereits vor, auch er zu bassem Erstaunen. Und die Stifter der Jodo-Sekte und der Jodo-Shin-Sekte starben, beide hochbejahrt, der eine bereits 1212, der andere 1262. Wie sie gekommen in die Religion des Buddha, die ihr so durchaus konträren Gedanken, diese Frage kann ich im Rahmen dieses Aufsatzes nicht versuchen, zu beantworten. Das mag einer besonderen Untersuchung aufbehalten bleiben"[3] — und sie ist bis heute leider noch nicht erschienen. Nur „eine frappante Parallele zu den biblischen Speisungsgeschichten in einem buddhistischen" — und zwar chinesischen — „Sutra" hat HAAS, wieder in derselben Zeitschrift für 1914,[4] als vielleicht aus dem neuen Testament zu erklärend bezeichnet und bei dieser Gelegenheit bemerkt: „es wäre nicht die einzige buddhistische Entlehnung aus der Gedankenwelt des Christentums"[5].

Ebenso ist — in Umkehrung des jetzt gewöhnlich angenommenen Verhältnisses — auch vorher schon mehrfach versucht worden, in ostasiatischen Schriften erhaltene Erzählungen aus dem Leben Buddhas oder seiner Jünger auf das Christentum zurückzuführen. Zuerst sagte wohl ich selbst in meiner religionsgeschichtlichen Erklärung des neuen Testaments[6] bei Besprechung der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel zu der Notiz im Abhinishkrāmana Sutra, der junge künftige Buddha habe zur Zeit des Ausflugs, bei dem er schließlich, in Betrachtung versunken, wiedergefunden worden sein soll, sein zwölftes Lebensjahr vollendet gehabt und die Rishis, die ihn bei einer späteren Gelegenheit besuchten, seien in den Shasters und Vedas durchaus beschlagen gewesen: „diese Parallelen" (es war zugleich noch von einer solchen aus den Jātakas die Rede, die hier nicht in Betracht kommt) „erklären sich, wenn man sie nicht für zufällig halten will, eher aus einer Abhängigkeit des Buddhismus vom Christentum"; da das Abhinishkrāmana Sutra uns nur in einer chine-

[1] 122, 1. [2] 1ff., 84ff., 129ff. [3] 144. [4] 148ff. [5] 155. Vergl. aber den Nachtrag am Ende des Schlußartikels. [6] 1909, 244.

sischen Übersetzung erhalten ist, die sich außerdem von andern Übersetzungen unterscheidet,[1] würde es sich dabei möglicherweise um einen Einfluß des Christentums erst auf den chinesischen Buddhismus handeln.

Einen solchen des Nestorianismus und Protestantismus auf einige japanische Sekten hält auch der erste, der Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910 erstattete Bericht[2] für ausgemacht, äußert sich aber leider nicht näher über diese Frage.

Von der schon oben erwähnten Darstellung der Kwanyin mit einem Kinde auf dem Arme oder Schoße sagt O. MÜNSTERBERG in seiner chinesischen Kunstgeschichte[3]; „wenn es auch nicht bewiesen ist und kaum jemals bewiesen werden kann, so halte ich die Annahme durchaus für möglich, daß diese letztere Darstellung der christlichen Kunstsprache, wenn auch nicht der christlichen Lehre entnommen ist". H. MÜLLER will in seinem, in der Zeitschrift für Ethnologie 1911 erschienenen Aufsatz: Über das taoistische Pantheon der Chinesen[4] sogar die Figur der Kwanyin selbst auf christliche Einflüsse zurückführen und hält auch weitere solche Einwirkungen auf den chinesischen Buddhismus für möglich.

Speziell bei der in der chinesischen Übersetzung von Aśvaghoṣas Sutrālaṃkāra uns erhaltenen Erzählung, die man das Scherflein des armen Weibes überschreiben könnte, erklären das GOETZ[5] in seinem 1912 im Katholik erschienenen Aufsatz: „Indische Einflüsse auf neutestamentliche Erzählungen", WINTERNITZ[6] in seiner Geschichte der indischen Literatur, FABER[7] in seinen buddhistischen und neutestamentlichen Erzählungen und GARBE für denkbar; doch sprechen sie sich eben alle nicht bestimmt in diesem Sinne aus. So sagt GOETZ: „ich will es nicht behaupten, aber die Buddhisten kommen mir in vielen Parallelen vor wie die Prahlhänse, die alles ebenso gut oder besser haben wollten, wie die Christen, und dabei oft schrecklich schlecht abschnitten. Diese Vermutung ließe sich sogar viel besser begründen, als die buddhistischen Einflüsse auf die Evangelien"; WINTERNITZ: „es ist auch hier nicht unmöglich, daß die Buddhisten ... von den christlichen Missionaren gelernt haben. Möglich ist es aber auch, daß uns eine ältere und bessere Form der buddhistischen Legende verloren gegangen ist"; FABER: „es ist sehr möglich, ja wahrscheinlich, daß wir die christliche Erzählung als das Prototyp zu der buddhistischen anzusprechen haben", und endlich

[1] vgl. WASSILJEW, Der Buddhismus I, 1860, 123f.

[2] World Missionary Conference 1910. Report of Commission I, 88, 232.

[3] I, 1910, 170. [4] 411. [5] IV, 10, 19.

[6] II, 1, 1913, 283.

[7] 1913, 57. Die hier geäußerten Bedenken gegen die „Echtheit" des Sūtrālaṃkāra sind nach WINTERNITZ 208f. u. ANESAKI, Aśvaghoṣa, Enc. of Rel. and Eth. II, 1909, 159a nicht begründet.

GARBE: „wer ... weiß, wie im ganzen Orient Übersetzer und Bearbeiter ohne jedes Bedenken alles interpolieren, was gerade zu ihrer Kenntnis gelangt und ihnen in den Zusammenhang zu passen scheint, wird auch in diesem Fall geneigt sein, an die Ursprünglichkeit der christlichen Erzählung zu glauben." Daß derselbe Gelehrte die schon vorhin erwähnte Darstellung der Kwanyin auf christliche Einflüsse zurückführt und „selbst die Taufe in die entartete Form des Buddhismus aufgenommen worden" sein läßt, sahen wir ja bereits.

So ist hier nur noch zu erwähnen, daß sich auch neuestens der Direktor einer in China und Japan arbeitenden Missionsgesellschaft und einige ebendort tätigen Missionare im selben Sinne wie die Gewährsmänner des der Edinburgher Konferenz erstatteten ersten Berichts ausgesprochen haben. WITTE[1] sagte in einem in der christlichen Welt für 1915 erschienenen Artikel: „Zur Propaganda des japanischen Buddhismus in China und zur Propaganda der Religionen überhaupt": „wer in Japan das wundervoll ausgestaltete kirchliche Leben des Buddhismus mit den unzählbaren Scharen der Teilnehmer und die riesige Opferfreudigkeit dieser Andächtigen sah, wird ganz überrascht und tief bewegt von der Fülle des Lebens, das hier pulsiert. Es ist dieser Buddhismus ja nicht mehr die genuine Religion des indischen Sakyamuni. Es ist eine neue Religion, dem alten Stamm entsprossen, durch viele Reiser veredelt. Das Christentum hat sie vielleicht mit erzeugen helfen. Und daß sie heute so blütenprächtig dasteht, dankt sie den Anregungen und Weckrufen der christlichen Mission in Japan. ... Die Idee der christlichen Liebe hat das buddhistische Mitleid verklärt, christliches Verantwortlichkeitsgefühl ihr Pflichtbewußtsein gestärkt, christliche Gedanken, Grundsätze und Sitten haben ihr religiöses Leben durchdrungen, ihr kirchliches Leben ist in Kultus, Gemeindeleben, Liebesanstalten und Bildungsunternehmungen nach christlichem Vorbilde umorganisiert worden. Der atheistische Buddhismus ist bis an die Grenze des christlichen Gottesglaubens, bis an die Grenze des christlichen Erlöser- und Erlösungsglaubens gerückt worden; d. h. aber: nicht das neubelebte Buddhistische, sondern das neu eingedrungene Christliche an seinem Sein gibt dem japanischen Buddhismus das blühende Leben, das er hat." Ähnlich schrieb REISCHAUER in einem, in dem International Review of Missions für 1915 erschienenen Artikel über „die Lebenskräfte des japanischen Buddhismus im Verhältnis zum Christentum"[2]: „einige Heiden, die vom Christentum beeinflußt sind, sprechen von Amida als dem himmlischen Vater ...

[1] 34.
[2] 574, 579.

wo Götzendienst und Aberglaube im modernen Japan zusammenbricht, da ist das nicht den Kräften im Buddhismus, sondern den außerhalb seiner und im Gegensatz zu ihm vorhandenen zu verdanken." Ja INGLIS wollte in einer im nächsten Jahrgang derselben Zeitschrift veröffentlichten Arbeit über das christliche Element im chinesischen Buddhismus[1] auch schon im apostolischen Zeitalter und dann durch das römische und persische Reich einen christlichen Einfluß auf China ausgeübt sein lassen, wenngleich er mit Bezug auf den vom Nestorianismus ausgehenden nur sagte: „während Zendō sein Material von seinen Vorgängern übernahm, erhielt er vom Christentum den Ansporn, die beiden Religionen gemeinsamen Seiten stärker zu betonen". Endlich GRAF KEYSERLING sagt in seinem „Reisetagebuch eines Philosophen"[2] geradezu und unter Berufung nicht nur auf RICHARD und LLOYD, sondern auch ein mir nicht zugängliches Buch von GORDON, World Healers or the Lotus Gospel and its Bodhisattvas, compared with Early Christianity: „die führenden Missionare neigen zu der Ansicht, der höhere Buddhismus sei tatsächlich Christentum, eine Fortbildung der Lehre Jesu Christi, nicht Gautama Buddhas", und wenn er auch fortfährt: „aber die erstaunliche Konvergenz innerhalb der Dogmenentwicklung kann sehr wohl auch ohne direkte historische Abhängigkeit zustande gekommen sein" und, wo er gleichwohl von Abhängigkeit redet, die Mahāyāna-lehre überhaupt, nicht nur den ostasiatischen Buddhismus im Auge hat, so berührt er sich doch speziell mit LLOYD, wenn er sagt: „bei der großen Plastizität des Mahāyāna ... darf wohl vorausgesetzt werden, daß alle Einflüsse mitgewirkt haben, die überhaupt in Frage kamen, u. a. der des Christentums, das in seinen gnostischen, ophitischen und nestorianischen Abarten in Mittel-Asien eben damals zu einer geistlichen Großmacht heranzuwachsen begann".[3] Ja, daß ähnliche Anschauungen auch unter den Japanern selbst hie und da Anklang gefunden haben, zeigt seine weitere (freilich sehr auffällige) Bemerkung: „heute morgen hatte ich im Tempel (zu Koya), wo ich hause, die Frühmesse versäumt. Als ich dem Abte mein Bedauern darüber aussprach, erklärte dieser sich sofort bereit, sie noch einmal für mich zu zelebrieren, da mich das uralte, über Indien wahrscheinlich aus Ägypten stammende Ritual gewiß interessieren würde".[4]

Und so ließen sich vielleicht noch andere Äußerungen aus neuester Zeit anführen, die alle zeigen, daß nicht nur untersucht werden muß, ob überhaupt seitens des Christentums eine Einwirkung auf den ostasiatischen Buddhismus stattfand, sondern auch, wie stark dieselbe war.

[1] 599f.
[2] 1919, 513.
[3] 443. [4] 450.

2.

Um über die Möglichkeit eines christlichen Einflusses auf den chinesischen und japanischen Buddhismus zu entscheiden, wird es nicht überflüssig sein, zunächst zu untersuchen, ob früher schon von Vorderasien aus Wirkungen auf China ausgegangen sind. Zwar ist natürlich, wenn das nicht der Fall war, damit nicht ausgeschlossen, daß es *später* geschah, und ebensowenig, *wenn* es der Fall war, damit gesagt, daß es auch *später* und zwar *in der hierin Rede stehenden Weise* stattfand; aber trotzdem dürfte das letztere wahrscheinlicher als das Gegenteil sein. Man könnte sogar vorher noch untersuchen, ob in vorchristlicher Zeit bereits *Handelsbeziehungen* zwischen Ost und West, die einen Gedankenaustausch besonders erleichtern mußten, bestanden, indes von solchen hören wir ausdrücklich erst am Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr.[1] Allerdings fanden sich vor etwa neunzig Jahren in ägyptischen Gräbern der 18. Dynastie Porzellanflaschen, die zweifellos aus China stammten; aber sie waren von den pfiffigen Arabern bei der Aufdeckung der Gräber in diese hineingeschmuggelt worden und erst kurze Zeit, bevor sie gefunden wurden, entstanden. Dagegen scheint der Prophet Ezechiel (16, 10, 13) bereits die Seide zu kennen, während der erste Grieche, der sie mit ihrem einheimischen Namen benennt, Nearchos, der Admiral Alexanders d. Gr., sie in Indien kennen gelernt haben wird.[2] Immerhin könnten auch vor dem Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts schon nicht nur Waaren, sondern auch Ideen und nicht nur von Osten nach Westen, sondern auch in umgekehrter Richtung gewandert sein — läßt sich das also nachweisen?

Wenn LACOUPERIE[3] die ganze chinesische Zivilisation aus Baktrien oder vielmehr Babylonien stammen ließ, so ist das — und damit zugleich schon im Voraus der ähnliche Versuch von BALL[4] — von CONRADY[5] widerlegt worden, und auch der Panbabylonismus[6] kann natürlich, wenn

[1] vgl. VON RICHTHOFEN, China I, 1877, 454ff., HIRTH, China and the Roman Orient 1885, 171, HERRMANN, Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien 1910, 1.

[2] vgl. NISSEN, Der Verkehr zwischen China und dem römischen Reiche, Bonner Jahrbücher 1894, 95, 4f., 8. Die andern von ihm angeführten Zeugnisse stammen frühestens aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert. Wertlos WERDMÜLLER VAN ELGG, Relations politiques et commerciales entre l'ancien empire Romain et la Chine, Giornale della società asiatica-italiana 1887, 76f.

[3] Western Origin of the Early Chinese Civilisation 1894.

[4] Sumerian and Chinese 1914.

[5] in: Geschichte des Orients, in: PFLUGK-HARTUNG, Weltgeschichte v. J. 479ff., vgl. auch H. MÜLLER 408, JASTROW, Die Religion Babyloniens u. Assyriens II, 1912, 745, JEREMIAS, Allgemeine Religionsgeschichte 1918, 173f. u. über die Arbeiten von DE SAUSSURE außerdem FRANKE, Die religionswissenschaftliche Literatur über China, Arch. f. Religionswiss. 1915, 407. Die Widerlegung der Theorie von VON RICHTHOFEN, die chinesische Zivilisation stamme von der östlichen Abdachung des Pamir, gehört natürlich nicht hierher, dürfte aber im übrigen zugleich die von DE GROOT, Les fêtes annuellement célébrées à Émoui 1886, I, 378ff., Religion in China 1912, 283f. und auch von JASTROW für möglich erklärte Anschauung treffen.

[6] neuestens entwickelt von JEREMIAS 3f., 6.

er sich überhaupt als unhaltbar erwiesen hat,[1] nicht mehr auf China angewandt werden. Aber wie z. B. auch EHRENREICH[2] anerkennt, könnte ja trotzdem, und zwar schon in alter Zeit, die babylonische Religion, wie vielleicht auf andere Religionen, so auf die chinesische eingewirkt haben; die Beweise dafür, die JEREMIAS in seinem Handbuch der altorientalischen Geisteskultur[3] zusammenstellt, müssen also im einzelnen, wenn auch in anderer Reihenfolge, als in der sie dort erscheinen, nachgeprüft werden.

Beginnen wir da mit dem Mythus von der Erschaffung des Menschen aus Erde, so braucht er bei den Chinesen so wenig wie bei den Indern, Ägyptern und Griechen von den Babyloniern entlehnt zu sein; findet er sich doch auch bei gewissen Indianerstämmen Nordamerikas, die darin nicht von der Genesis und erst recht nicht von den Babyloniern abhängig sein werden.[4] Ferner die chinesische Sintflutsage ist vielleicht von Haus aus ein kosmogonischer Mythus und hat jedenfalls mit der babylonischen ebensowenig etwas zu tun, wie die meisten andern, die wir in den verschiedensten Gegenden der Erde finden.[5] Weiterhin die Tradition, „daß zur Zeit des Kaisers Fuk-hi" (2852 v. Chr.) „aus dem Wasser des Flusses Meng-he oder Hoang-ho ein Ungeheuer mit Pferdekörper und Drachenkopf kam, dessen Rücken eine mit Schriftzeichen versehene Tafel trug, auf Grund welcher die Schriftcharaktere, die Kreise der acht mystischen Diagramme und durch sie die Schrift erfunden sei",[6] erinnert zwar stärker als die Mythen anderer Völker an den babylonischen Oannesmythus; aber ein Wesen, das, wie Berossus sagt, ganz und gar den Körper eines Fisches und unterhalb des Fischkopfes einen andern, menschlichen Kopf und ebenso Menschenfüße, die aus dem Fischschwanze hervorwuchsen, hatte, ist doch noch etwas ziemlich andres als ein Ungeheuer mit Pferdekörper und Drachenkopf. Vollends mit den „mystischen Diagrammen der protoelamischen Schrift"[7] haben die chinesischen Diagramme nur den

[1] vgl. namentlich W. SCHMIDT, Panbabylonismus u. ethnologischer Elementargedanke, Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien 1908, 73 ff., KUGLER, Auf den Trümmern des Panbabylonismus, Anthropos 1909, IV, 477 ff.

[2] Allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen 1910, 93.

[3] 1913.

[4] vgl: SPENCE, Cosmogony and Cosmology (North American), Enc. of Rel. and Eth. IV, 127. Wenn JEREMIAS übrigens das Feng-suh-t'ung (so ist statt Fong-su-tong zu lesen) zitiert, so ist dasselbe erst im 2. Jahrhundert n. Chr. entstanden.

[5] vgl. WOODS, Deluge, Enc. of Rel. and Eth. IV, 556, auch gegen VON ANDRIAN, Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker 1891, XXVII. Nicht kontrollieren kann ich die chinesische Sintfluterzählung bei PAUL CLAUDEL, Le repos du septième jour (Théâtre IV, 35):

Celui que vous appelez Fou-hi
Sortit de l'arche où etait renfermée la semence de toutes les choses vivantes, ayant avec lui sa femme
Et trois fils avec ses trois brus....
Et étant sorti, il offrit un sacrifice au Dieu du ciel.

[6] JEREMIAS 17 f. [7] ebd. 18, vgl. auch 8.

Namen gemein und wenn JEREMIAS diese auch wegen ihrer Achtzahl auf Babylonien zurückführen will, so genügt das natürlich ebensowenig. Allerdings hat, wie ich gleich hier einschalten kann, WANDA VON BARTELS in ihrer Schrift: die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihren Beziehungen zu den acht Kwa der Chinesen[1] diese mit Berufung auf jenes Drachenpferd des Fûhsi ebenfalls aus der Fremde (freilich nicht aus Babylonien, sondern aus einer der chinesischen und babylonischen Tradition gemeinsamen Quelle) abgeleitet und JASTROW ist überzeugt, „daß wir in der chinesischen Literatur Reflexen von Anschauungen begegnen, die auf die babylonisch-assyrische, bez. auf die vom Zweistromland abhängige etruskische Leberschau hinweisen";[2] aber diese kosmologischen Spekulationen des Yiking sind erst sehr spät entstanden; in den vierundsechzig Kapiteln des ursprünglichen Werks ist nichts davon enthalten.[3] Auch die vier Himmelsgegenden brauchen von den Chinesen nicht nach dem Vorbild der Babylonier unterschieden worden zu sein; finden sie sich doch schon bei Primitiven, ebenso wie die zu ihrer Unterscheidung dienenden Farben[4], die zu diesem Zweck bei den Babyloniern nicht dienen. Der Kreis von zwölf Tieren, die zwölf Zeiteinheiten bezeichnen, ist, wie BOLL[5] gezeigt hat, in China erst im 1. nachchristlichen Jahrhundert nachweisbar und aus dem Hellenismus zu erklären; daß Einzelheiten in letzter Linie aus Babylonien stammen können, ist also für die uns hier beschäftigende Frage bedeutungslos. Und ebenso gilt das von dem Jahresanfang, der bei den Sumerern und Chinesen übrigens nur im allgemeinen in den Januar fiel[6]: denn darauf konnten (wie z. B. die indischen Dravidas) gewiß die letzteren ohne das Vorbild der ersteren verfallen. Auch daß die Chinesen eine Periode von zweiundsiebzig Jahren hatten, beweist, da sich das auf besondere, hier nicht zu beschreibende Weise erklärt,[7] nicht Abhängigkeit von den Babyloniern, und daß vollends der Kaiser jedes Jahr mit einem goldnen (?) Pflug

[1] 1912, 68ff., vgl. dagegen auch die Besprechung von GRUPPE, Deutsche Literaturzeitung 1913, 910f.

[2] II, 737, 2, vgl. auch On Babylonian, Etruscan and Chinese Divination, Actes du IVe congrès international d'histoire des religions 1913, 110, Babylonian-Assyrian Birth-Omens and their Cultural Significance 1914, 4, 67.

[3] vgl. WALSHE, Cosmogony and Cosmology (Chinese), Enc. of Rel. and Eth. IV, 138 b.

[4] vgl. meine Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum 1916, 49f.

[5] Der ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus, T'oung Pao 1912, 699ff., auch Actes du seizième congrès international des orientalistes 1912, 44f.

[6] vgl. auch HOMMEL, Calendar (Babylonian), Enc. of Rel. and Eth. III, 74a u. BULLOCK u. GRAY, Calendar (Chinese), ebd. 83b.

[7] vgl. KÜHNERT, Über die Bedeutung der drei Perioden tschang, pu, ki, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos., hist. Kl. 125, 1892 u. GINZEL, Handbuch der mathematischen u. technischen Chronologie I, 1906, 491f.

eine Furche ziehen mußte, hat natürlich nichts mit dem Stierzeitalter zu tun, das die Babylonier auf Grund ihrer angeblich alten Kenntnis der Präzession des Frühlingspunktes angenommen haben sollen, sondern ist ein Anfangszauber, wie er so oder ähnlich auch sonst vorkommt[1]. Kurz, die in JEREMIAS' Handbuch aufgeführten Beweise für eine Abhängigkeit Chinas von Babylonien in alter Zeit sind sämtlich nicht zwingend, und wenn er sich in seiner Schrift: das Alter der babylonischen Astronomie[2] darauf beruft, daß der Jesuit KUGLER nachgewiesen habe „daß der alte astronomische Kalender der Chinesen, sowie der Vedakalender, genau die gleichen Zahlen für die Dauer des längsten Tages angibt, die in keiner Weise für Indien und China, ganz genau aber auf die geographische Breite Babels passen", so hat das deshalb nichts zu sagen, weil diese Zahlen in China erst später vorkommen[3]. Ebenso führt JASTROW Parallelen zu der babylonischen Ausdeutung der Himmelserscheinungen erst aus dem großen Sammelwerke des Se-Ma Ts'ien an, der um 100 v. Chr. lebte; auch in dieser Beziehung ist also eine Abhängigkeit Chinas von Babylonien in alter Zeit nicht zu beweisen[4].

Nun hat allerdings MÜNSTERBERG in der chinesischen Bronzezeit sogar noch weiter-westliche Einflüsse, nämlich der sog. mykenischen Kunst wahrgenommen[5] und wird damit stellenweise zwar zu weit gegangen sein — vor allem die Axt findet sich als Symbol auch bei Persern, Babyloniern, Ägyptern und Galliern, ohne daß an einen mykenischen Einfluß zu denken wäre[6] —, im allgemeinen aber recht haben. Und doch handelt es sich bei alledem nicht um Anschauungen, die von dem Westen nach dem Osten gewandert wären — und ebensowenig, wenn CONRADY[7] die Anekdote von dem gottlosen König Yen von Sung (327—285), der die Erde gepeischt und den Himmel erschossen habe, „falls überhaupt ein Zusammenhang besteht", aus der persi-

[1] vgl. FRAZER [3] V, 2, 14f., dessen Deutung ich aber eben auch nicht für richtig halte.

[2] 1909, 23.

[3] vgl. KUGLER, die babylonische Mondrechnung 1900, 82f., Anthropos IV, 477f.

[4] Immerhin geht es zu weit, wenn JASTROW, Birth Omens 67 sagt: „es ist unmöglich, bestimmte Beweise für die Verbreitung der babylonisch-assyrischen Wahrsagesysteme nach dem fernen Osten beizubringen", wie er denn auch selbst hinzusetzt: „obwohl wir jetzt einiges Beweismaterial für eine Verbreitung babylonisch-assyrischer Astrologie in dieser Richtung haben". Vgl. auch BEZOLD, Sze̊ma Ts'ien und die babylonische Astrologie, Ostas. Zeitschr. 1920, 42ff.

[5] Wenn derselbe sich für seine Aufstellungen auf VON RICHTHOFENs Theorie vom westasiatischen Ursprung des Rindes bewußt, so stammt dasselbe nach REINHARDT, Kulturgeschichte der Haustiere 1912, 52f., 70 vielmehr aus Südasien.

[6] vgl. COOK, The Cretan Axe-Cult outside Crete, Transact. of the 3. Internat. Congr. for the Hist. of Rel. II, 184ff.

[7] bei MÜNSTERBERG I, 79, 1.

schen Sage vom Himmelsschuß des Keikawus-Nimrod und der Erzählung von der Peitschung des Meeres durch Xerxes erklärt. Wenn die bekanntlich ebenfalls in Indien und Tibet vorkommende Geschichte von Salomos Urteil aus Vorderasien stammt[1], so wanderten vielmehr solche Motive auch sonst, wie von Ost nach West, so in umgekehrter Richtung, ohne daß deshalb von einem Einfluß des betreffenden Landes auf ein anderes auch im übrigen gesprochen werden dürfte.

Der regelmäßige Handelsverkehr zwischen China und dem Westen, der, wie wir sahen, am Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts hergestellt wurde, war auch noch kein direkter Verkehr, sondern wurde durch die Parther vermittelt. Ja selbst dieser Umschlagsverkehr hörte 23 n. Chr. auf und wurde erst 87 wiederhergestellt, um 127 von neuem abgebrochen zu werden. Trotzdem hat damals unter mesopotamischem, persischem und baktrischem Einfluß nach FENOLLOSAS[2] Ausdruck „eine völlige Umwälzung der ästhetischen Formensprache Chinas" stattgefunden, die freilich hier nicht im einzelnen geschildert werden kann. Wohl aber ist zu erwähnen, daß im 2. und 3. Jahrhundert wenigstens von Persien aus doch auch in religiöser Beziehung auf China eingewirkt worden sein mochte. Wie nämlich PELLIOT[3] hervorhebt, war der erste große Übersetzer buddhistischer Werke ins chinesische, der im 2. Jahrhundert mehr als zwanzig Jahre in der Hauptstadt Chinas wirkte und dort Schule machte, ein Mitglied der königlichen Familie der Arsaziden, Ngan Che-kao, den seine Zeitgenossen den parthischen Marquis nannten. Und ebenso waren fast alle andern Übersetzer buddhistischer Schriften im China des 2. und 3. Jahrhunderts Sogdianer, Ta Yue-tche oder Perser; zumal wenn also der Mazdaismus schon früher auf den Buddhismus eingewirkt hat[4], so könnte das ebenso jetzt in China geschehen sein. Der weiterhin zu beobachtende westasiatische Einfluß auf die chinesische Kunst war allerdings durch Indien vermittelt, aber im 7. Jahrhundert wurde wieder ein direkter Verkehr mit dem Westen hergestellt, durch den — auf dem Wege über das neuerdings ausgegrabene Khotan — die Kunst von Gandhāra nun auch direkt, wenngleich nur kurze Zeit, auf China und sogar auf Japan einwirkte. Aber zugleich drangen durch die Perser, die jetzt nach China kamen, auch wieder fremde religiöse Anschauungen dort ein.

Genauer handelte es sich dabei zunächst wieder um den Mazdaismus,

---

[1] vgl. zuletzt GARBE 25ff., dessen Argumentation ich aber nicht durchaus als zwingend ansehe.

[2] Ursprung und Entwicklung der chinesischen und japanischen Kunst, deutsch von MILCKE I, 1913, 34.

[3] Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient, Revue d'histoire et de littérature religieuses 1912, 106f.

[4] vgl. ebd. 107, auch LLOYD, Creed 120, 1 und HAAS, Orient. Lit.-Ztg. 1921, 107.

der wenigstens nach CHAVANNES[1], MARQUART[2] und PELLIOT schon 621 in Ch'ang-ngan, der früheren Hauptstadt des Landes, einen Tempel hatte[3]. Ja nach der gleichen chinesischen Quelle, der wir diese Nachricht verdanken, wäre dieser Tempel schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts errichtet worden, während sich eine Verbreitung des Mazdaismus in den Provinzen Shensi und Kansu für das 1. Jahrhundert wohl noch nicht beweisen läßt[4]. Welche Bedeutung er dagegen unter den T'ang hatte, geht daraus hervor, daß diese — die Richtigkeit der eben erwähnten Deutung der Notiz vorausgesetzt — eine besondere Behörde einsetzten, der die Zoroastrier unterstanden.

Ja vielleicht haben wir sogar noch eine Spur von dem Einfluß, den sie auf den Buddhismus wenigstens der Mongolen ausübten. PELLIOT führt allerdings die bei diesen übliche Bezeichnung der vom Buddhismus aus dem Hinduismus entlehnten Gottheiten Brahma und Indra als Azrua (d. h. Zervan) und Ormuzd auf den Manichäismus zurück; aber näher liegt es, da m. W. in dem letzteren nur Azrua, nicht Ormuzd ein Rolle spielte, doch wohl, als Quelle für diese Namen an den Mazdaismus zu denken.

Verbreiteter war freilich in China und der Mongolei der eben schon erwähnte Manichäismus, der wenigstens nach DEVÉRIA und LLOYD (der sich wieder auf den Japaner TACHIBANA beruft) zuerst 631 oder 632 in der neuen Hauptstadt des chinesischen Reiches einen Tempel bauen durfte[5]. Dann brachte nach dem Fo-tsou-t'ong-ki 694 ein Perser namens Fou-to-ien die heiligen Bücher von den zwei Prinzipien an den Hof, die nach der von ihnen gegebenen Beschreibung nur manichäische Schriften sein können, und zwischen 766 und 779 wurden nach derselben Quelle an vier andern Orten manichäische Tempel gebaut, das letztere wohl auf Veranlassung der Uiguren, die kurz vorher in Turkestan eingedrungen waren und sich wenigstens zum Teil dort dem Manichäismus angeschlossen, in China auch schon vorher Tempel errichtet hatten. Zwischen 806 und 820 benutzten sie außerdem Manichäer zur Überbringung des den Chinesen zu zahlenden Tributs, sowie zu sonstigen Staatsgeschäften und setzten die Errichtung weiterer manichäischer Tempel in China durch, während nach ihrer Unterwerfung durch die Kirghisen 843 nicht nur die unter ihnen lebenden Manichäer vertrieben, sondern auch deren

[1] Le Nestorianisme et l'inscription de Kara-Balgassoun, Journal asiatique 1897, IX, 9, 57ff.

[2] Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1898, 174.

[3] DEVÉRIA, Musulmans et manichéens Chinois, Journal Asiatique 1897, IX, 10, 464ff. bezog die Notiz auf einen manichäischen Tempel, während schon LLOYD event. an einen zoroastrischen denken wollte.

[4] Über den Versuch EDKINS', den Mazdaismus in China noch weiter zurückzudatieren, vgl. CHAVANNES 57, 1.

[5] LLOYD widerspricht allerdings wohl sich selbst, wenn er Shinran 166 den Magier Holu oder Halu, der den Manichäismus einführte, zum Führer der zoroastrischen Mission von 621 macht.

Tempel in China geschlossen wurden. Trotzdem hielten sich die Manichäer hier noch längere Zeit und empörten sich 920 sogar gegen den Kaiser[1], vor allem aber wurden sie, wie wir aus dem Fihrist wissen, jetzt wieder von den Uiguren geschützt. Noch 981 fand der chinesische Reisende Wang Yen-to in Turfan, wo ja auch die ersten Bruchstücke manichäischer Originalschriften entdeckt worden sind, manichäische Tempel vor, ja in China, wo dann ebenfalls manichäische Texte gefunden worden sind, hielt sich der in ihnen bezeugte Glaube bis ins 13. Jahrhundert. So konnte er sehr wohl den Buddhismus beeinflussen — auch wenn der von PELLIOT dafür versuchte Beweis, wie wir sahen, vielleicht nicht zwingend war.

Auch ob, wie LLOYD nach RICHARD sagt, die weiße Lotus-Sekte (die allerdings wohl, wie die andern, durch DE GROOT[2] uns beschriebenen geheimen Gesellschaften, vom Buddhismus beeinflußt war) von den Chinesen selbst als vom Manichäismus ausgegangen bezeichnet wird, kann ich nicht nachprüfen. In seinem Shinran beruft sich LLOYD für diese Meinung auf eine Stelle im Fo-tsou-t'ong-ki, in der mit dem Manichäismus die Sekte der weißen Wolke und der weißen Seerose zusammengestellt wird; aber wenn das auch dasselbe wie die weiße Lotus-Sekte sein wird; denn in dem Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen Gesetzbuch der Mingdynastie werden diese und die weiße Wolken-Sekte zusammengestellt: ob diese beiden Sekten aus dem Manichäismus erklärt werden sollen, ist zweifelhaft. Es wird von ihnen und dem Manichäismus nur gesagt, daß ihre Anhänger sich fälschlich für Buddhisten ausgäben — und so könnte allerdings auch der Manichäismus den Buddhismus tatsächlich beeinflußt haben.[3]

Aber diejenigen Punkte in Zendōs Lehre, die LLOYD auf den Manichäismus zurückführt — seine Abneigung gegen die Ehe, gegen die Zuziehung von Ärzten, den Fleischgenuß, sowie seine Theorie, daß die Seele der Frommen beim Tode ohne weiteres in das Paradies eingehen würde und daß die Erlösung nur an den Glauben gebunden sei — all das erklärt sich doch viel einfacher aus der späteren Entwicklung des Buddhismus. Auch wenn es speziell in der Shingonsekte Vollkommene und Hörer gibt, so braucht das nicht aus dem Manichäismus zu stammen, ja die fünf Dhyānibuddhas (die übrigens auch sonst angenommen werden) haben mit den fünf Lichtern, in die in der christlichen Abschwörungsformel für frühere Manichäer[4] das Urlicht zerlegt wird, oder den fünf im Manichäismus als miteinander identisch betrach-

[1] Nach diesen Angaben DEVÉRIAS sind wohl die von LLOYD, der sich doch auf ihn beruft, zu verbessern. Vgl. neuestens PETTAZZONI, La religione di Zarathustrā 1921, 208 f.

[2] Sectarianism and Religious Persecution in China 1903.

[3] Der frühere Versuch LLOYDs, umgekehrt den Manichäismus aus dem Buddhismus zu erklären, kann hier auf sich beruhen.

[4] vgl. KESSLER, Mani I, 1889, 403.

teten Größen: Zoroaster, Buddha, Christus, Manes und der Sonne, ebensowenig zu tun, wie die vier geistigen Leiber oder Haupteigenschaften Buddhas mit dem τετραπρόσωπος Πατὴρ τοῦ Μεγέθους oder gar die die fünf Daseinselemente tragende Persönlichkeit mit dem ὠμοφόρος, dem manichäischen Atlas. Auch die drei Siegel, als die die Handbewegungen, Formeln und Meditationen, zu denen der Shingongläubige verpflichtet ist, bezeichnet werden, haben nichts mit den von Augustin (de mor. 2, 10) sogenannten signacula oris, manus oder manuum und sinus gemein; denn damit werden unreine Worte und Speisen, die Lichtwelt schädigende Beschäftigungen und sinnliche Gedanken und Handlungen verboten. Ebenso braucht die Lehre der Tendaisekte, daß in Gott neben dem guten ein böses Prinzip wohnt, nicht aus dem Manichäismus zu stammen, geschweige denn, daß der in dem oben schon erwähnten Katechismus der Shinsekte einmal vorkommende Satz: unter der Wolke ist Licht an die Bezeichnung manichäischer Tempel als Tempel des Lichts, das in der großen Wolke scheint, erinnern müßte und die Unterscheidung, die nach der gleichen Quelle der erste japanische Patriarch Genshin zwischen zwei Arten von Paradiesen und Glauben machte, „etwas nach Manichäismus schmeckte“[1]. Ja Nichiren hat den Manichäismus zugleich mit der Anrufung Amidas verworfen und ebenso mit jenen beiden schon genannten buddhistischen Sekten das Gesetzbuch der Ming-Dynastie, das wieder in dieser Beziehung das der Mandschu und durch dieses das anamitische beeinflußt hat, so daß die dortige französische Regierung jetzt noch immer den längst nicht mehr existierenden Manichäismus unter Strafe stellt.

Trotzdem könnte natürlich das Christentum den ostasiatischen Buddhismus beeinflußt haben, das in der Gestalt des Nestorianismus endlich noch im 7. Jahrhundert nach China kam. Ja von verschiedenen Seiten ist der Versuch gemacht worden, sei es den letzteren, sei es das Christentum überhaupt dort schon früher nachzuweisen, und da das natürlich für unsere Frage von großer Wichtigkeit wäre, müssen wir uns zunächst mit diesen Anschauungen auseinandersetzen.

Doch brauchen wir uns da bei der Bemerkung DU HALDES[2], „ein sehr altes Breviarium der malabarischen Kirche“ berichte, daß durch den Dienst des Apostels Thomas das Himmelreich bis nach China gekommen sei, nicht länger aufzuhalten; denn sie fällt natürlich mit der ungeschichtlichen Tradition von einer Missionstätigkeit des Thomas in Persien und Indien[3]. Auch wenn nach MÜNSTERBERG[4] „übereifrige Missionare eine chinesische Heiligen-

[1] Shinran 55 f.
[2] Ausführliche Beschreibung des chinesischen Reiches III, 1749, 84 f.
[3] vgl. zuletzt GARBE 128 ff.
[4] I, 194.

gestalt mit gekräuseltem Backen- und Schnurrbart, die Tamo oder Tomo genannt wird, zum Bilde des Apostels St. Thomas stempeln" wollen, so deutet darauf außer der Ähnlichkeit des Namens nichts hin. Weiterhin DU HALDEs Behauptung, im 2. Jahrhundert rede Kuen yun tschang von Christus, trifft jedenfalls nicht zu; ja ein Schriftsteller dieses Namens hat, wie mir ERKES mitteilt, wohl gar nicht gelebt.

Länger müssen wir bei den Beweisen LLOYDs für ein früheres Bekanntwerden des Christentums in China verweilen — nicht, weil sie einleuchtender wären, sondern weil man ohne dies gar nicht verstehen würde, wie LLOYD zu dieser Behauptung gekommen ist.

Wenn er nämlich den Mann im goldenen Gewand und mit Bogen und Pfeilen in der Hand, der dem Kaiser Ming-ti im Jahre 61 n. Chr. im Traum erschien und den er als den mabito oder wahren Mann dann im Westen suchen ließ, auf Christus deutet, so wird das in folgender Weise begründet: „im Buddhismus gab es zu dieser Zeit keine gebietende Gestalt, auf die sich diese Worte hätten beziehen können. As'vaghosha mochte ein solcher Mann gewesen sein; aber As'vaghosha gehört mit der Regierung des Kanishka (um 120 n. Chr.) zusammen und seine Zeit war noch nicht. Wohl aber hatte vor kurzem ein solcher Mann gelebt und lebte nach dem Glauben seiner Anhänger noch und man bleibt durchaus in vernünftigen Grenzen, wenn man vermutet, daß Gerüchte von diesem Mann den chinesischen Hof in Lôyang erreicht hatten. Wir müssen nur bedenkn, daß der eifrige Seidenhandel zwischen China und dem luxuriösen jungen römischen Reich in den Händen der Juden war, deren Hauptquartier sich in Antiochia befand, daß diese Juden Kolonien und Handelsstationen an der großen Straße nach dem fernen Osten besaßen, daß ihr entferntester Außenposten in Kaifongfu in Honan war, wo eine erbärmliche Kolonie von ihren Nachkommen noch jetzt existiert und von einer begrabenen Vergangenheit Zeugnis ablegt, daß Juden aus Parthien unter denen waren, die von den Ereignissen des (ersten christlichen) Pfingsttages beeinflußt wurden — wir brauchen das nur zu bedenken, um zu verstehen, wie äußerst wahrscheinlich es war, daß Gerüchte von dem mabito China erreichten"[1]. Wie äußerst unsicher das alles in Wahrheit ist, braucht wohl erst recht nicht im einzelnen nachgewiesen zu werden, ja für seine weitere Vermutung, daß die beiden buddhistischen Mönche mit einem weißen Roß, die die Sendboten des Kaisers dann fanden, vielmehr Christen gewesen seien, führt LLOYD selbst nur an, daß der Buddhismus doch schon früher nach China gekommen sein müsse und daß die Wunder, die die Mönche vollbracht haben sollen, (sehr entfernt) an die Geschichte von Elias und den Baalspriestern, sowie von den drei

[1] Creed 76f.

Männern im feurigen Ofen und von dem Pfingstwunder erinnerten. Erst recht unglaublich ist es freilich, daß das Sutra der zweiundvierzig Abschnitte, das jene beiden Missionare geschrieben haben sollen, den Logien des Matthäus nachgebildet worden sei, daß der chinesische Name für Buddha zugleich das Monogramm Christi enthielt und unter dem Reiter auf weißem Roß Offb. Joh. 6,2 ein christlicher Missionar, der in China predigte, zu verstehen sei.[1] Kurz, dieser erste Versuch LLOYDs, das Christentum schon im 1. Jahrhundert dort nachzuweisen, ist sicher mißglückt.

Nicht besser werden wir über einen zweiten urteilen können, dem LLOYD selbst folgende Form gibt: „in Verbindung mit der" (eben besprochenen) „chinesischen Mission des Jahres 67 muß man sich daran erinnern, daß zu Anfang des 1. Jahrhunderts in China ein Gerücht umlief, nach dem Sū Wang Mu, die Göttin des Westens, einem Kinde das Leben gegeben hätte, das der Heiland der Welt werden würde. Dieses Ereignis hat sich im Buddhismus in der weiblichen Kwan-yin, der Göttin der Barmherzigkeit kryſtallisiert, die so beständig mit einem Kinde auf dem Arm dargestellt wird. Dieses Kind soll ursprünglich ein Feind des Buddhismus gewesen, aber nachher bekehrt worden sein. Ich glaube darin eine Spur von jener frühen Verkündigung des Menschensohnes in China sehen zu sollen[2]." Aber wie es auch im einzelnen mit diesem Gerücht und der Tradition über das Kind der Kwanyin steht: auf einen christlichen Einfluß auf China bereits im 1. christlichen Jahrhundert kann man aus der letzteren deshalb nicht schließen, weil Kwanyin erst viel später mit einem Kinde auf dem Arm dargestellt wird. Im übrigen komme ich auf diesen ja schon oben erwähnten Punkt später noch zurück.

LLOYD weist weiter — nach dem oben gesagten gewiß, mindestens zugleich, um damit einen Einfluß des von ihm mit dem Elkesaitismus verwechselten Ophitismus oder des Gnostizismus überhaupt auf den chinesischen Buddhismus wahrscheinlich zu machen — darauf hin, daß der Elkesaitismus im dritten Jahre Hadrians in der Stadt Serae Parthorum — obwohl er die Philosophumena erwähnt, gebraucht er diesen lateinischen Namen, der aber überhaupt nicht existiert — entstanden sei. In Wahrheit läßt Hippolyt (philos. IX, 13,1 ff.) den Elkesaiten Alkibiades nur sagen, daß im dritten Jahr Trajans den Menschen eine neue Sündenvergebung verkündigt worden sei[3] und daß Elchasai sein Buch von den Serern in Parthien empfangen habe; aber mit diesem in sich selbst widerspruchsvollen Ausdruck (denn die Serer sind die Chinesen

[1] Die im allgemeinen ähnliche, im einzelnen aber verschiedene Deutung der Stelle durch HAAS, zu Apokal. Joh. Kap. 6, V. 2, Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswissensch. 1910, 307 ff. braucht hier nicht besprochen zu werden. [2] Creed 127, 1.

[3] Wenn HARNACK, die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, 1897, 266, 2 dabei an den Hirten des Hermas dachte, so war das wohl unrichtig; vgl. schon UHLHORN, Elkesaiten, prot. Realenzykl. [3] V, 1898, 815.

und sie wohnten nicht in Parthien) sollte lediglich das östlichste Volk bezeichnet und keine Angabe über die Verbreitung des Elkesaitismus gemacht werden. Daß auch nur er auf China eingewirkt haben könnte, ist also nicht gesagt.

Doch LLOYD scheint das weiterhin (außer aus dem erst später zu besprechenden Inhalt des Sukhāvatī Vyūha, das von dem 147 nach China gekommenen Partherprinzen Anshikao ins Chinesische übersetzt wurde) auch aus dessen Person erschließen zu wollen. Er identifiziert ihn nämlich mit Axidares, dem Sohne des Pachorus, der von seinem Vater zum Nachfolger bestimmt, aber von seinem tatsächlich die Erbfolge antretenden Onkel Chosroes durch seinen jüngeren Bruder Parthamasiris ersetzt worden war und sich zweifellos in ein buddhistisches Kloster zurückgezogen habe, von dem aus er dann als Missionar nach China gegangen sei. Da Axidares auch der Neffe des Tiridates gewesen sei, der den Apostel Thomas nach Parthien gerufen habe, scheint LLOYD ihm zugleich Beziehungen zum Christentum zuzuschreiben; nur schade, daß namentlich die Tradition von der parthischen Wirksamkeit des Thomas nicht glaubwürdiger ist, als die von seiner indischen oder chinesischen. Und ebenso unsicher ist es natürlich, wenn LLOYD in seinem Aufsatz: Kirchenväter und Mahayanismus[1] schreibt: „Chosroes nun aber hatte eine Schwester (oder vielleicht war es seine Tochter, die Verwandtschaft ist nicht ganz klar), welche um das Jahr A. D. 114 von den römischen Truppen bei Susa gefangen genommen wurde, und erst im Jahre 130 A. D. von Rom, wo sie gefangen gehalten war, nach Parthien zurückkehrte. Diese Prinzessin muß also eine nahe Verwandte, Tante oder Base, des Anshikao gewesen sein, und da Anshikao nicht alsbald nach ihrer Rückkehr nach China wegreiste, so wird sie ihm zweifellos vieles von ihrem 18(?)jährigen Aufenthalte in Rom erzählt haben. Vermutlich ging die parthische Prinzessin nicht ganz allein nach Rom: höchstwahrscheinlich wurde sie von anderen Kriegsgefangenen begleitet."

Wie ich wieder aus MÜNSTERBERG ersehe, sind die in China selbst mehrfach verehrten Metallstücke in Form eines Andreaskreuzes, die bis auf die Zeit des Königs Sunu von Wu (um 230 n. Chr.) zurückgehen und deshalb an dieser Stelle zu erwähnen sind, manchmal aus dem Christentum abgeleitet worden. Die beiden großen Löcher, die sie zeigen, deuten aber wohl vielmehr auf eine praktische Verwendung dieser Metallstücke hin; denn daß sie gleichwohl verehrt wurden, ist bei dem Aberglauben der Chinesen gegenüber Dingen, bei denen sie sich nichts denken können und die alt aussehen, nicht weiter auffällig.[2]

[1] Mitt. d. Deutschen Ges. 1907/09, 395 f.

[2] Über ein anderes chinesisches Kreuz, das auch ebenso wie das Kreuz von dem Kirchenvater Hieronymus gedeutet wird, vgl. GOBLET D'ALVIELLA, Cross, Enc. of Rel. and Eth. IV, 326a = Archéologie

Wenn LLOYD endlich schon 508 oder gar um 450 Nestorianer in China erwähnt werden läßt und auch WERNECKE in einem in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft für 1911 erschienenen Aufsatz über ein chinesisches Denkmal der christlichen Mission[1] sich ähnlich ausspricht, so weiß ich nicht, worauf sie sich dabei stützen. Ausdrücklich hören wir von einer christlichen Missionstätigkeit im Reich der Mitte erst durch das berühmte Nestorianerdenkmal in Hsi-an-fu, dessen Echtheit ja früher manchmal bestritten wurde, aber in Wahrheit keinem Zweifel unterliegen kann. Seine chinesische Inschrift berichtet nach der von WERNECKE ins Deutsche übertragenen englischen Übersetzung von WYLIE[2]: „zur Zeit des trefflichen Kaisers Taitsung, des erlauchten Begründers der (T'ang-)Dynastie, befand sich unter den erleuchteten und heiligen Männern, die in das Land kamen, der fromme Olopun aus dem Syrerlande. Die blauen Wolken beobachtend, hatte er die heiligen Bücher gebracht, auf die Richtung der Winde achtend, allen Gefahren der Reise Trotz geboten. Im Jahre 635 kam er nach Tschangan. Der Kaiser schickte (s)einen ersten Minister, den Herzog Fang Hinen-ling, der mit seinem Amtsstabe den Gast nach dem Innern geleitete. In der kaiserlichen Bibliothek wurden die heiligen Bücher übersetzt; der Herrscher prüfte die Sache in seinen Privatgemächern, und tief getroffen durch die Richtigkeit und Wahrheit der Lehre, gab er besonderen Befehl zu ihrer Verbreitung"[3]. Dann wird erzählt, wie auch seine Nachfolger den Nestorianismus (denn er ist gemeint) begünstigten — bis auf Keen-chung, in dessen zweitem Jahr (781) das Denkmal errichtet wurde. Allerdings wissen wir aus Verzeichnissen der heiligen Schriften des Buddhismus, daß dieser Kaiser dem in der syrischen Inschrift des Denkmals genannten Priester Adam oder King-Tsing, der mit dem Bhiksu Prajna zusammen einen buddhistischen Traktat über die sechs Vollkommenheiten übersetzt hatte, diese Tätigkeit untersagte, aber eben das beweist nicht nur, wie eng befreundet Nestorianer und Buddhisten damals manchmal waren, sondern zugleich, daß man einen Einfluß jener auf diese befürchtete. Auch die chinesische Inschrift des Denkmals selbst spricht zwar von einer früheren Verfolgung der Nestorianer durch die Buddhisten, erkennt diese aber dann

de la croix, Croyances, rites, institutions 1911, I, 68. Immerhin ist interessant, daß es in der chinesischen Inschrift auf dem oben gleich zu erwähnenden Nestorianerdenkmal nach der Übersetzung von WYLIE (On the Nestorian Tablet of Se-gan foo, Journal of the American Oriental Society 5, 1856, 280) von Gott heißt: he appointed the cross as the means for determining the four cardinal points.

[1] 142.

[2] Gemeint ist wohl die 1909 erschienene Schrift: The Nestorian Monument.

[3] Das wohl neueste Buch über das Nestorianerdenkmal von dem Japaner SAEKI (The Nestorian Monument in China 1916) ist mir nur aus der Besprechung von HAASE in der theol. Revue 1917, 102ff. bekannt.

als rein und selbstverleugnend an und legt umgekehrt jenen buddhistische Titel bei[1]. Außerdem lehrt ein von PELLIOT entdeckter chinesischer Taufhymnus an die Trinität, daß im 8. Jahrhundert nicht weniger als dreißig nestorianische Werke ins Chinesische übersetzt worden waren; und HAASE behauptet, der Nestorianismus habe der Geheimsekte der Chin-tan-Chiao einen christlichen Charakter gegeben.

Ja LLOYD glaubt auch in Japan, von dessen Berührung mit dem Westen bisher noch kaum die Rede war, im Jahre 739 einen Nestorianer nachweisen zu können, und zwar in der Person des persischen Arztes Rimitsu, der damals mit andern zugleich von China ankam. Freilich wird aus LLOYDs Angaben nicht klar, was wir über Rimitsu tatsächlich wissen; aber wenn er sagt[2]: „daß Rimitsu Christ war, wurde vor einiger Zeit von SAEKI gezeigt; er konnte kein Manichäer sein, da die Manichäer von Ärzten nichts wissen wollten", so scheint es nicht überliefert zu sein. Jedenfalls kann man es nicht, wie doch LLOYD auch versucht, aus dem Interesse für Liebeswerke schließen, das das japanische Kaiserhaus um dieselbe Zeit gezeigt habe; denn wenn LLOYD den gleichen Eifer namentlich in der Pflege von Aussätzigen, den hundert Jahre früher der indische Fürst Siladitya Harsha bewiesen habe, auf den Besuch Olopens an seinem Hofe zurückführt, so sahen wir bereits, daß ein solcher Besuch gar nicht stattgefunden hat.

In China ging das nestorianische Christentum, das in Mittelasien, wie wir aus Marco Polo wissen, noch im 13. Jahrhundert in Blüte stand, schon bald nach der Errichtung jenes Denkmals zurück. „In den Briefen des Li-Te-yu in den Jahren 841/45 wird von zweitausend Ta-ch'in (d. h. Christen) gesprochen";[3] dieselben scheinen also nicht sehr zahlreich gewesen zu sein. Wenn dem in dem letzterwähnten Jahr erlassenen Edikt gegen die fremden Priester der Tâ-tsin, Magier und Manichäer im Ganzen zwei- oder dreitausend zum Opfer gefallen sein sollen, so wissen wir allerdings nicht, wie viele von ihnen auf die Christen kamen[4]; aber jedenfalls hat der Nestorianismus in China unter dieser und spätern Verfolgungen[5] schwer gelitten. Speziell über Si-ngan-fou berichtet der Verfasser des Fihrist: „ich habe im Jahre 377 (987 n. Chr.) im Christenquartier hinter der Kirche einen Mönch aus Nejran getroffen, der sieben Jahre vorher von dem Katholikos mit fünf andern

[1] vgl. PELLIOT, Deux titres Bouddhiques portés par des religieux Nestorians, T'oung Pao 12, 1911, 664ff.

[2] Shinran 174† = Creed 223,1.

[3] HAASE 104.

[4] vgl. CHAVANNES 73f. u. DEVÉRIA 479; unrichtig GENÄHR, Das Nestorianerdenkmal in Si-ngan-fu, Allg. Missionszeitschrift 1904, 370f.

[5] vgl. über solche WYLIE, Journ. of the Am. Or. Soc. 5, 335, WADDELL, Buddhism 422, 1.

Geistlichen nach China geschickt worden war, um die Angelegenheiten der christlichen Religion in Ordnung zu bringen. Ich sah einen noch jungen Mann von angenehmem Äußern, aber er sprach wenig und öffnete den Mund nur, um auf Fragen zu antworten, die man ihm stellte. Ich bat ihn um einige Auskünfte und er sagte mir, daß das Christentum in China erloschen sei; die Christen des Landes seien auf verschiedene Weise ausgestorben; die Kirche, die sie gebaut, sei zerstört worden und es existiere nur noch ein einziger Christ in der Gegend". Doch gab es ihrer auch später noch in andern Teilen des Landes, in denen nun seit dem Ende des 13. Jahrhunderts der Katholizismus missionierte und dabei eben auf Nestorianer stieß.

Genauer waren das zuerst Franziskaner, später Jesuiten, die vorher schon (seit 1549) in Japan gearbeitet und hier zwar noch nicht unter Franz Xavier, wohl aber seinem Nachfolger große Erfolge erzielt hatten. Ihre (und die der später hinzugekommenen Augustiner, Dominikaner und Franziskaner) Bekehrten sollen sich 1614 auf 1800000 belaufen haben; aber gleichzeitig begann die Verfolgung des Christentums, die dieses bis auf geringe Reste ausrottete. Erst 1859 wurden wieder katholische Missionare zugelassen und hatten von neuem großen Erfolg, der sich erst in neuester Zeit verringerte; doch zählte man 1913 ziemlich 70000 Konvertiten. Auch in China hatten die Jesuiten bis zum Ende des 17. Jahrhunderts dank ihrer weitgehenden Akkommodation an die nationale Religion 300000 Anhänger gewonnen, die im 18. Jahrhundert trotz der innerkirchlichen Kämpfe um diese Praxis auf 800000 anwuchsen. Dann fanden auch hier wiederholte Verfolgungen des Christentums statt, zuletzt im Boxeraufstand von 1900; aber trotzdem hat sich die Zahl der Bekehrten im 19. Jahrhundert stetig gehoben, so daß sie 1914 über 1600000 betrug[1].

Endlich eine protestantische Mission begann in China erst 1807, ohne unter den damaligen Verhältnissen zunächst einen Erfolg zu erzielen. Auch nachdem China den Fremden geöffnet worden war, konnten zunächst nur die Vertragshäfen und ihre Umgebung besetzt werden; erst 1865 gründete Hudson Taylor die China Inland Mission, die das ganze Land mit einem Netzwerk von Stationen überzog. Der Boxeraufstand brachte auch hier einen starken Rückschlag, aber seitdem hat sich die Zahl der Missionare fast und die der Konvertiten mehr als verdoppelt; man kann sie jetzt auf etwa 500000 schätzen.

[1] vgl. GRUNDEMANN, Mission unter den Heiden, Katholische, prot. Realenzykl. [3], XIII, 1903, 116ff., SPITZ, Missions (Christian, Roman Catholic), Enc. of Rel. and Eth. VIII, 1915, 716ff., 720f., LEMMENS, Die Heidenmissionen des Ostens im Mittelalter, Ehrengabe deutscher Wissenschaft, dargeboten von katholischen Gelehrten 1920, 181ff. Dagegen behauptet ERKES, China 1919, 161: „Die Zahl der Katholiken beläuft sich nach vorsichtigen Schätzungen auf etwa 600000; die z. T. weit höheren Ziffern der Missionsberichte verdienen gar keinen Glauben."

Japan, wo zuerst 1859 auch evangelische Missionare zu arbeiten anfingen, schien sich, nachdem diese zunächst manchmal verfolgt worden waren, in den siebziger Jahren ganz dem Christentum zuwenden zu wollen; da begann 1889 eine Reaktion, der aber 1901 wieder ein Umschwung folgte. Man rechnet jetzt etwa 100000 Bekehrte, die sich viel mehr als sonst aus den Gebildeten rekrutieren; außerdem hat das Christentum hier auch auf Kreise eingewirkt, die sich ihm noch nicht angeschlossen haben[1].

Die Möglichkeit einer Beeinflussung auch des chinesischen und japanischen Buddhismus durch das Christentum hat also zu verschiedenen Zeiten bestanden; sehen wir daher zum Schluß zu, ob sie auch Wirklichkeit geworden bezw. an welchen, von den früher angeführten Gelehrten behaupteten Stellen das etwa geschehen ist.

(Der Schluß folgt im nächsten Heft.)

[1] vgl. WARNECK, Mission unter den Heiden, protestantische, prot. Realenzykl.[3] XIII, 162ff., WEITBRECHT, Missions (Christian, Protestant), Enc. of Rel. and Eth. VIII. 741f. ERKES ebd. behauptet freilich wieder: „Die Gesamtzahl der in viele Sekten gespaltenen chinesischen Protestanten beläuft sich auf 100000; von den Phantasiezahlen der protestantischen Missionsberichte gilt dasselbe wie von den katholischen."

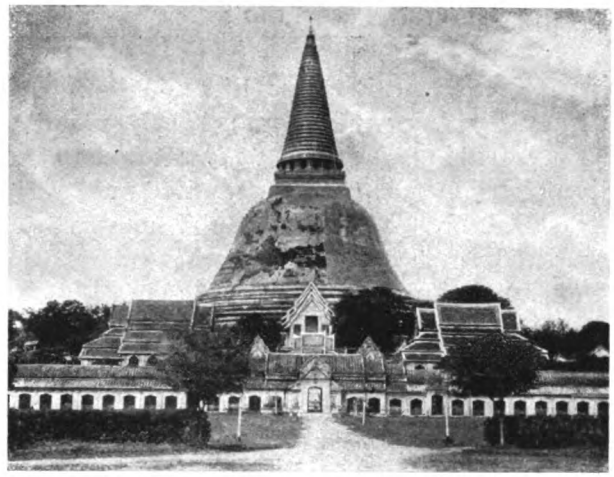


Abb. 1. Das Phratommachedi.

Über die Feinheiten der siamesischen Architektur.[1]

Von Karl Döhring.

Siamesische Architektur geht letzten Endes auf südindische Baukunst zurück. Aber im Laufe vieler Jahrhunderte hat sich hier unter der Einwirkung einheimischer Tradition und chinesischen Einflusses ein scharf ausgeprägter nationaler Stil herausgebildet, der seine vollkommene Eigenart besitzt und sich von allen anderen Stilarten unterscheidet. Ja noch mehr: die siamesische Baukunst hat Feinheiten entwickelt, die Zeugen der hochstehenden künstlerischen Begabung der siamesischen Architekten sind.

Im Gegensatz zu unserer Architektur werden in der siamesischen einfache Zahlenverhältnisse sowohl im Grundriß wie im Aufbau bevorzugt. Häufig finden wir Proportionen von 1 : 1, 1 : 2, 1 : 3, 2 : 3, 3 : 5 usw. Der berühmte Tempel von Phrapatom (Abb. 1) mit der großen Stupa bedeckt eine Grundfläche von 236 m im Quadrat. In der Mitte erhebt sich das große Phrachedi bis zu einer Höhe von 118 m. Also finden wir hier das Verhältnis von Höhe und Breite wie 1 : 2. Das Phrachedi selbst mißt von der Plattform der großen Terrasse aus 98 m Höhe bei einem Durchmesser von 98 m. Die Länge der Tempel ist gewöhnlich doppelt so groß wie ihre Breite, Türen und Fenster doppelt so hoch wie breit. Besonders ausgeprägt sind diese Zahlenverhältnisse bei den Grab- und Reliquienbauten, wo sich die Breite zur Höhe gewöhnlich wie 1 : 2 verhält. Es kommen aber auch bedeutend schlankere Verhältnisse vor, wie z. B. 1 : 5.

[1] Die Abbildungen sind z. T. dem dreibändigen Werke des Autors: „Buddhistische Tempelanlagen in Siam" entnommen.

Der große Tempel Vat Suthat in Bangkok hat als Grundriß der Gesamtkultgebäude ein Rechteck, dessen Breite zur Länge im Verhältnis 2 : 3 steht. Abb. 2 zeigt den Grundriß des Haupttempels dieser Anlage, dessen Cella außergewöhnlich lang ist im Verhältnis zu ihrer Breite. Die durch die Cella gezogene Diagonale schneidet die Ecken des Pfeilerumgangs. Um die dadurch an den Schmalseiten entstandenen großen Lücken auszufüllen, sind dort zwei geräumige Vorhallen angeordnet. Dabei sei bemerkt, daß die Terrasse, die den heiligen Bezirk bildet, nicht diesen Proportionen folgt. Auch in der griechischen Architektur finden sich im Grundriß manchmal ähnliche Beziehungen zwischen Cella und Säulenumgang.

Der Verbrennungstempel Vat Saket in Bangkok hat eine Umfassungsmauer der Kultgebäude, die 75 m in der Breite und 150 m in der Länge mißt, also wieder das Verhältnis von 1 : 2 zeigt. Abb. 3 gibt den Gesamtgrundriß der Kult-

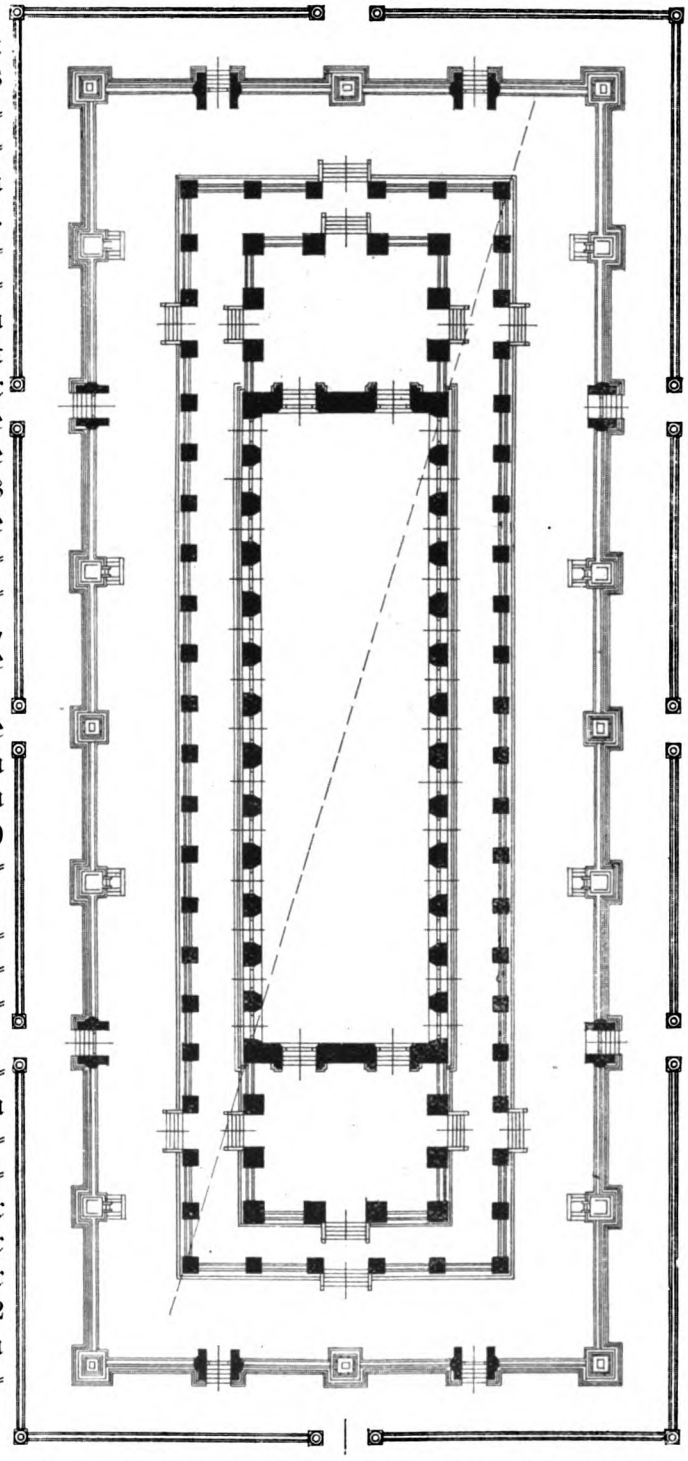


Abb. 2. Grundriß des Haupttempels im Vat Suthat, Bangkok.

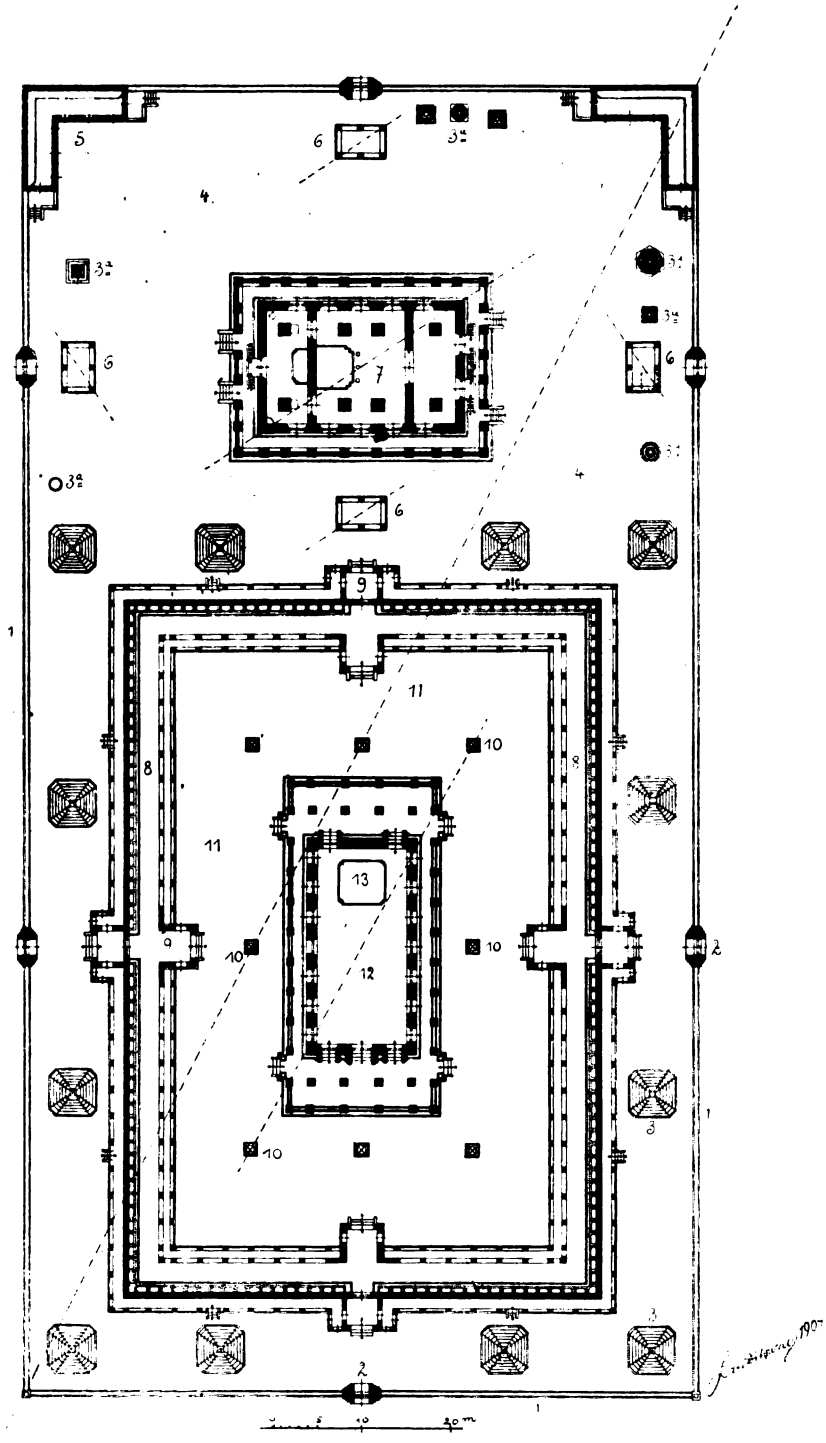


Abb. 3. Grundriß der Kultgebäude des Tempels Vat Saket, Bangkok.

gebäude dieses Tempels. Wir unterscheiden darin zwei Baugruppen: die vordere mit dem Haupttempel (12) in der Mitte, die hintere mit dem Nebentempel (7). Der Haupttempel ist von einer Wandelhalle (8) umgeben, die den inneren Hof (11) umschließt. In der Mitte dieses Hofes erhebt sich der Haupttempel, eingeschlossen von acht Tempelgrenzsteinen (10). Diese teilen den heiligen Bezirk ab, auf dem die weltliche Macht der Regierung aufhört und nur der Oberpriester des Tempels richterliche Befugnis hat. Zieht man die Diagonalen in diesem durch die acht Tempelgrenzsteine umschriebenen Rechteck, so laufen sie den Diagonalen des Gesamttempelgrundrisses parallel, d. h. seine Breite verhält sich zu seiner Länge wie die Breite des heiligen Bezirks zu seiner Länge. Die Diagonalen schneiden auch die Ecken des Pfeilerumgangs mit der Cella. Demnach erstreckt sich die Proportion von 1 : 2 auch auf den Grundriß der Cella und den des Umgangs. Die äußeren Pfeilerreihen tragen nur ein niedriges Pultdach und werden hierbei nicht mitgerechnet. Es ergibt sich also eine vierfache fortlaufende Proportion, in der der Gesamtplan, der heilige Bezirk, der Säulenumgang und die Cella ähnliche Rechtecke bilden.

Abb. 4. Partie aus dem Tempel des Königspalastes in Bangkok.

Die hintere Baugruppe umfaßt den Nebentempel (7). Hier herrscht bei der Cella und den vier sie umgebenden offenen kleinen Pfeilerhallen das Verhältnis 2 : 3. Außerdem umschreiben die vier in gleichem Sinne gezogenen Diagonalen der letzteren ein Rechteck, das dieselbe Proportion aufweist. Die beiden Diagonalen des Gesamtgrundrisses schneiden sich in dem Tempelgrenzstein hinter dem Hauptbuddhabild (13). Zieht man die Querachse durch den Haupttempel, so bilden die Verbindungslinien des hinter dem Hauptbuddhabilde liegenden Grenzsteins mit den beiden rechts und links von diesem liegenden ein aufrecht stehendes Dreieck, in dessen Schwerpunkt sich der Kopf des Hauptbuddhabildes befindet. Diese Beziehungen sind mir später von Siamesen bestätigt worden.

Abb. 5. Kleiner Tempel in Petchaburi.

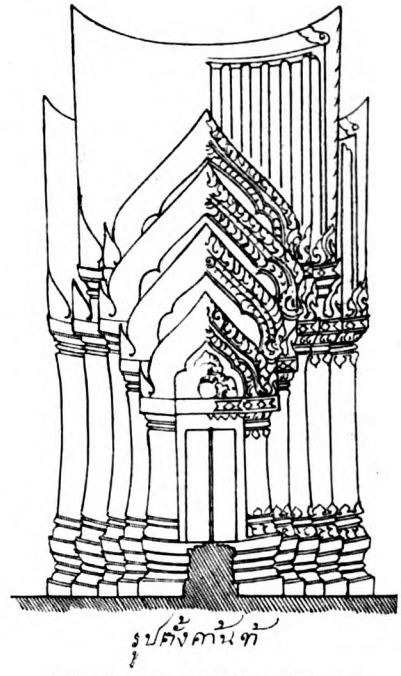


Abb. 6. Siamesischer Entwurf zu einer Portalanlage.

Die Bauten verjüngen sich stark nach oben. Besonders fällt das bei den Grab- und Reliquienbauten ins Auge. Aber nicht nur diese, sondern auch Einzelteile wie Pfeiler, Wände, Türen und Fenster werden nach oben bedeutend schlanker. Die Verjüngung ist stärker wie in der griechischen Architektur und nähert sich mehr ägyptischen Verhältnissen. Dazu kommt, daß alle Pfeiler oder Säulen eines Umgangs um ein Tempelgebäude sich nach der Mitte des Gebäudes hin ein wenig neigen. Ihre Achsen fliehen alle nach einem Punkt, der weit über der Mitte des ganzen Baues liegt. Abb. 4 zeigt ein Beispiel hierfür.

So gibt es streng genommen keine Senkrechten in der siamesischen Architektur. Die Pfeilerachsen weichen um so mehr von der Vertikalen ab, je weiter sie vom Mittelpunkt des Gebäudes entfernt sind. Im Gegensatz dazu hängen die Giebel nach außen über. Durch diese Schrägstellung der Pfeiler und Säulen wird ein Verjüngen des ganzen Tempels erzielt, das seine Höhe größer erscheinen läßt und viel zu der leichten Schlankheit und Eleganz der

Abb. 7. Blick in den äußeren Hof des Tempels Vat Saket, Bangkok.

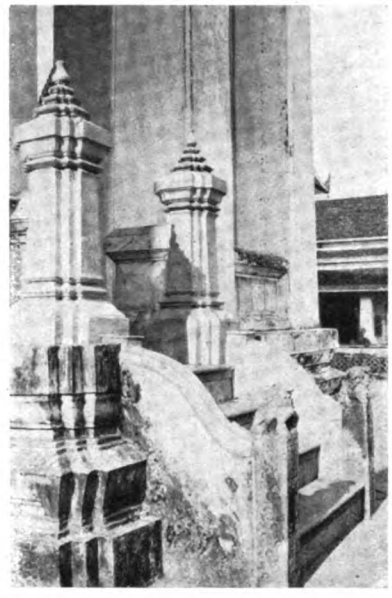


Abb. 8. Kleine Marmortreppe im Tempel Vat Xetuphon.

siamesischen Bauten beiträgt. Aber der siamesische Architekt vermeidet nicht nur die Vertikalen, auch die Horizontalen läßt er fast unmerklich durchhängen. Der Erdboden als solcher ist auf der kurzen Strecke des Baugrundes als wagerecht anzunehmen. Demzufolge sind die Profile, die weiter nach unten liegen, weniger durchgebogen, doch verstärkt sich das Durchhängen bei zunehmender Höhe, am stärksten findet es sich bei den Firstlinien der Dächer. Dazu kommt, daß alle Ecken leicht angehoben erscheinen. Bei älteren Bauten ist dies sehr stark ausgeprägt, wie Abb. 5 zeigt, während es in neuerer Zeit mehr und mehr abgeschwächt wird, ja beinahe in Vergessenheit gerät. Daß auch die jetzigen siamesischen Baukünstler so empfinden, sehen wir auf Abb. 6, bei der das Durchhängen der Basisprofile deutlich wahrgenommen werden kann. Aber nicht nur Gesimslinien sind nach unten gekrümmt, auch die Flächen der Dächer sind nicht ganz eben und sind ähnlich wie eine ausgespannte Zeltbahn nach unten gewölbt. Bei Umfassungsmauern lieben es die Siamesen, geschwungene nach innen eingezogene Flächen zu bilden, wie es sehr deutlich die Umfassungsmauern des Vat Saket zeigen (Abb. 7). Dem Siamesen erscheinen unsere Bauwerke mit den stark ausgeprägten Vertikalen und Horizontalen als starr. Im Gegensatz dazu nennt er seine heimische Bauweise geschmeidig.

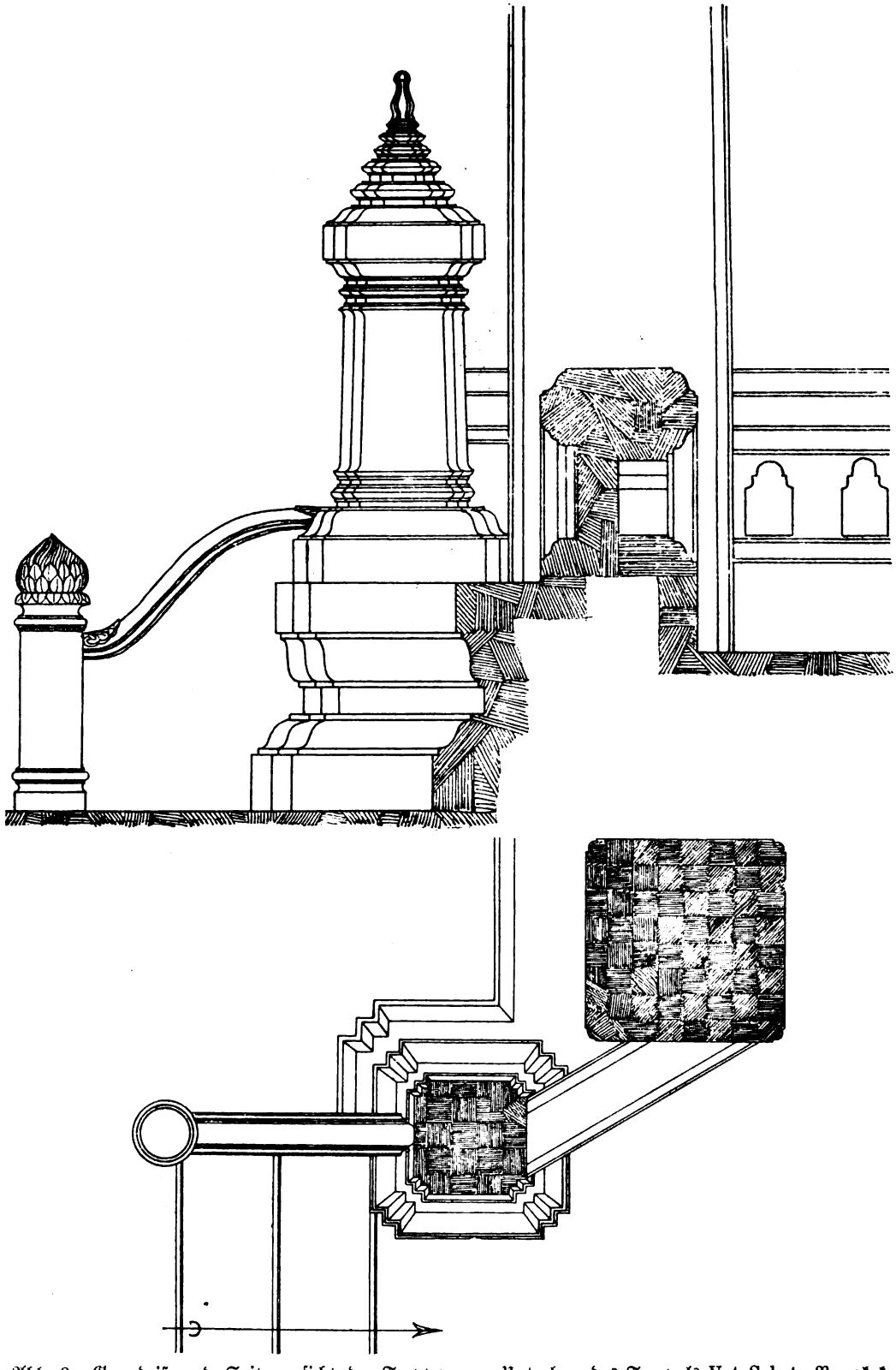


Abb. 9. Grundriß und Seitenansicht der Treppen am Unterbau des Tempels Vat Saket, Bangkok.

Abb. 10. Partie aus dem Lotostempel in Petchaburi.

Eine weitere Abweichung von unseren Anschauungen über Baukunst bildet das Gesetz der zentralen Gehrungslinien. In der siamesischen Architektur werden Wiederholungen der Ecken und Verkröpfungen viel häufiger angewandt als in irgend einer anderen Stilart, selbst der des Barock. Die siamesische Baukunst liebt Pfeiler und kleinere Bauwerke über quadratischem Grundriß. Alle diese Bauten werden an den Ecken mehrfach verkröpft, sogar bis zu neunmal an jeder Ecke. Während wir bei Verkröpfungen von Gesimsen und Pfeilern die Schnittlinien stets unter 45° führen, weisen in Siam alle diese Linien nach dem Mittelpunkt des Quadrates, aus dem der Grundriß konstruiert ist. Daraus ergibt sich, daß die einzelnen Vorsprünge an den Ecken um so größer sind, je weiter sie vom Mittelpunkt entfernt liegen und daß schließlich alle Profile an den Spitzen der Pfeiler oder der Bauwerke in einem Punkt zusammenlaufen müssen. Hierdurch werden schöne Proportionen und ein Ebenmaß im Aufbau erzielt und nur so ist es möglich, einen reichprofilierten vieleckigen Pfeiler in einer Spitze enden zu lassen. Bei der europäischen Methode der Schnitt- oder Gehrungslinien unter 45° können sich diese nie schneiden, also die Profile auch nie bis zu einer Spitze durchgeführt werden.

Abb. 8 zeigt die photographische Aufnahme einer kleinen Marmortreppe mit derartigen Pfeilern. Man kann deutlich die allmähliche Verringerung der Vorsprünge von unten bis zur Spitze verfolgen. Die maßstäbliche Aufnahme einer ähnlichen Anlage gibt Abb. 9, wo im Hintergrunde die zentrale Stellung der Gehrungslinien wahrnehmbar ist. Aus der Anwendung dieses Gesetzes ergeben sich viele Feinheiten, die unserer Architektur fehlen. Da die Horizontalen leicht durchhängen und die Ecken etwas angehoben sind, ergibt sich konsequenterweise, daß die Ecken nicht nur nach oben, sondern auch in der Richtung der Diagonale herausgezogen sind (siehe hierzu Abb. 10). Ganz besonders kann man auf diesem Bilde das Abweichen sämtlicher senkrechten Linien beobachten.

Abb. 11. Partie aus dem Tempel des Königspalastes Bangkok.

Der Eindruck bedeutender Höhenentwicklung wird überall in der siamesischen Architektur noch gesteigert durch die vielen, langausgezogenen Spitzen der Portalbedachungen und der Grab- und Reliquienbauten, der Glockentürme, Tempelgrenzsteine und anderer Baulichkeiten.

Abb. 11 zeigt eine Partie aus dem Tempel des Königspalastes in Bangkok. Gerade an den äußerst reichen Profilbildungen sieht man ein schönes Beispiel für das eben Gesagte. Durch die langausgezogenen Spitzen sind die Umrißlinien der Türme nach innen eingezogen, alle zusammengehörigen Punkte liegen auf harmonischen Kurven.

Der siamesische Architekt liebt nicht nur die Verdoppelung und Wiederholung der Ecken nebeneinander sondern auch der Bauglieder übereinander. So kehrt bei Abb. 9 an der Spitze des Pfeilers dasselbe Motiv fünfmal wieder, wobei eine Verjüngung desselben eintritt und diese fünf Profilglieder eine stetige Proportion bilden. Besonders schön wirken diese Verjüngungen an den Spitzen der Grabdenkmäler, wo immer eine größere Anzahl von Wülsten oder Lotosblumen übereinander angeordnet ist. Bemerkt sei, daß die Anzahl solcher Etagen übereinander stets ungerade sein muß, weil in der siamesischen Kunst ungerade Zahlen ihrer symbolischen Bedeutung wegen bevorzugt werden.

Nach all dem ist es klar, daß die dortigen Baukünstler ihre architektonischen Schöpfungen frei entwerfen ohne Gebrauch von Reißschiene und Winkel. Die Feinheiten der siamesischen Architektur, die sich aus all diesen Gesetzen ergeben, werden von den entwerfenden Baukünstlern nicht künstlich konstruiert, sondern gefühlsmäßig entworfen. Der weiche Linienfluß der siamesischen Architektur erklärt sich zum großen Teil auch daraus, daß die Architekten mit weißer Wasserfarbe und Pinsel die Umrisse freihändig auftragen.

Zum Schluß sei noch einmal auf Abb. 9 verwiesen, wo in den Brüstungsmauern zwischen den Pfeilern nach innen Nischen angebracht sind. In diese

werden bei den nächtlichen Tempelfeiern Lampen gestellt, die von außen nicht sichtbar sind und den ganzen Tempel in magischem Lichte erstrahlen lassen.

Mit den hier aufgeführten Tatsachen sind die Feinheiten siamesischer Architektur noch lange nicht erschöpft, doch ist es fast unmöglich, all diese von unserem Architekturschaffen abweichenden Gesetze in kurzen Worten zu erklären. Unsere Architekten sind durch den harten Kampf ums Dasein in die Notwendigkeit versetzt, viele Schönheiten äußerer Form der Zweckmäßigkeit zu opfern, während bei siamesischen Tempelbauten der verschwenderische Aufwand an Geld, Zeit und Arbeitskräften keine Rolle spielte.

Studien zur Geschichte und Kunst des japanischen Holzschnittes.

Von Julius Kurth.

III.

Harunobu-Studien.

1.

Harunobu und der Buntdruck.

Wir sind daran gewöhnt, in Harunobu den Erfinder des Buntdrucks mit beliebig vielen Platten zu feiern. Die große Farbenpracht, die für unsre Augen so unmeßbare Reize auslöst, ist mit seinem Namen eng verbunden. Darf diese Ansicht festgehalten werden? Die Frage ist für die Geschichte des japanischen Farbenholzschnittes von einschneidender Bedeutung, vielleicht die wichtigste Frage überhaupt. Was Mozarts Art in unsrer Musik, das sind die Farbenstimmungen der Harunobu-Blätter für seinen Kunstzweig gewesen. Schon in meinem Buche über diesen Meister[1] habe ich auf die vielen Probleme und Dunkelheiten hingewiesen, die seine Person und Arbeit umlagern. Heute glaube ich, einen Teil der Fragen lösen zu können, obgleich noch manches Fragezeichen stehen bleiben muß.

Daß die Erfindung des illustrierenden Holzschnittes überhaupt auf das Konto von China zu setzen ist, steht längst fest, und wie weit das Verdienst des Hishikawa Moronobu als Einführers dieser Technik in Japan geht, ist erst noch genauer zu untersuchen. Neuerdings ist aber auch erwiesen worden, daß China sogar den Farbendruck kannte, ehe man in Japan daran dachte. Es tauchen immer mehr Buntdruckblätter aus dem Reiche der Mitte auf, im Mai 1914 wurden in London nicht weniger als 28 verauktioniert, die angeblich um 1700 entstanden sind, und sowohl in Museen, als auch in Privatsammlungen beginnen sie sich einzubürgern. 1912 veranstaltete das Britische Museum eine sehr bemerkenswerte Ausstellung dieser Kunstprodukte, die von A. Breuer (London) genau besprochen worden ist[2]. Nun sind allerdings die wenigsten dieser Drucke signiert oder datiert, aber jeder Zweifel an der Priorität gegen Japan verschwindet vor zwei Tatsachen: Im Jahre 1679 wurde das Chieh Tzū Yūan Hua Chuan von Li Li-wêng herausgegeben, das nach Breuer „Abbildungen von Pflanzen und Blumen in Schwarz-weiß, sowie in Farben (Grün, Gelb, Rosa, Braun und Aubergin)“ enthält, und das

[1] Suzuki Harunobu, München und Leipzig 1910. Vergriffen.

[2] Ostas. Ztschr., I. Heft 2. S. 221 ff.: „Die Ausstellung chinesischer und japanischer Drucke im Britischen Museum“. Mit 5 Abbildungen.

Britische Museum besitzt eine ganze Sammlung von noch viel reicher und feiner ausgeführten chinesischen Buntdrucken, die Kaempfer von seiner Ostreise (1692—93) mitbrachte. Da auf diesen 22 Farben in feinsten Nuancen und mit Überdrucken verwendet worden sind, stehen wir bereits vor einer vollendeten Technik.

Allerdings springen sofort verschiedene Punkte hervor, die diese Blätter von den Produkten der Ukiyoe-Meister unterscheiden. Breuer selbst bemerkt bereits, daß bei den in Büchern gedruckten die Künstler-, Holzschneider- und Druckangaben fehlen, weil sie nur anspruchslose „Reproduktionen älterer Zeichnungen und Gemälde" sein und nicht als besondere Kunstwerke gewertet werden wollten. Solche Reproduktionen älterer Gemälde, man darf sagen: billige Surrogate dafür, hat auch der japanische Holzschnitt zu allen Zeiten gegeben, sie sind aber von seiner eigentlichen Art stark zu unterscheiden.[1] Daher tragen auch die chinesischen Einzeldrucke feinerer Ausführung, die ich selbst gesehen habe, (ein prächtiges Beispiel im Berliner Kunstgewerbemuseum) durchaus Gemäldecharakter. Es sind nicht ausgemalte Schwarzweißzeichnungen, sondern farbenflächig gedachte Bilder. Sodann scheint der Stoff auf rein dekorative Elemente oder Stilleben beschränkt zu sein. Das Buch von 1679 gibt „Pflanzen und Blumen", die Kaempfer-Blätter sind „Blumen- und Fruchtidylle", die Stücke der Londoner Auktion zeigen nur Vögel, Insekten, Fische und Blumen. Von Kompositionen aus dem Menschenleben in dieser Technik ist mir bisher nur ein Beispiel bekannt geworden.[2]

Nun erhebt sich die Frage: Haben derartige Blätter aus China auf die japanische Kunst irgend einen Einfluß gehabt? Auf Grund eines interessanten Fundes dürfen wir heute die Frage durchaus bejahen. Schon vor der Einführung des Zweifarbendruckes in Japan durch Okumura Masanobu (Anfang der vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts) waren uns bisher Spuren einer Neigung zu mechanischer Farbenvervielfältigung bekannt. Auf den Hang zu farbiger Ausstattung weist es bereits, daß eine illustrierte Ausgabe des Ise monogatari von 1608 (ich besitze selbst ein gutes Exemplar) Blatt für Blatt auf verschieden getöntes Papier gedruckt ist. In einem Buch für Kimono-Muster — also rein dekorative Vorlagen! —, das 1667 gedruckt ist,[3] sind die Abbildungen bald mit schwarzer, bald mit roter, bald mit olivgrüner Farbe gedruckt. Später tritt bisweilen neben der Schwarzplatte eine Art Schattierungsplatte auf. Aber all das sind nur tastende Ver-

[1] vgl. mein Buch „Der japanische Holzschnitt", 2. Aufl. München 1921, S. 12.

[2] ebenda S. 58ff. und Otto Fischer, Chin. Farbenholzschnitte des 17. Jh., Graphische Künste, Wien 1920. Nr. 2. 3.

[3] Strange, Japanese Illustration. London 1894, S. 3f.

suche. Ein direkter Einfluß läßt sich zum ersten Male in einem Buche nachweisen, dessen Besitzer Herr Professor Dr. Kümmel, Direktor des Ostasiatischen Museums, Berlin, ist. Er selbst hat mir diesen höchst bemerkenswerten Fund freundlich zur Verfügung gestellt, und ich schließe mich im folgenden seinen Lesungen der Namen an. Es ist zu Ehren des Andenkens des Schauspieler Danjūrō I (1704 auf offener Bühne ermordet) und andrer Mimen herausgegeben, eine Art Sammelwerk, dessen Titel nicht erhalten ist.[1] Den Anfang bilden 25 Blätter mit datierten Texten und je einem schwarzen Holzschnitt nach Zeichnungen oder Gemälden des in Ōsaka und Yedo als Bücherillustrator tätigen Hanabusa Ippō 英一蜂 († c. 1772). Jeder Text ist datiert, und zwar von 1720 bis 29, ein Jahr später ist das Buch erschienen. Als Holzschneider nennt sich am Schlusse Ōkubō Kazutomi 大久保一富, als Schreiber ein Goshū 五用. Mitten in dem auf die Schwarzdrucke folgenden Texte finden sich nun vier Buntdrucke von hohem Werte. Sie tragen den roten Stempel 観 (Kwan) des Lackmalers Ogawa Ritsuō (1662—1746 oder 47), der gleich Ippō ein Schüler des Hanabusa Itchō I war und sich als solcher Issen nannte. Alle vier stehen in einem mattbraun gedruckten Kreis. Sie stellen folgendes dar: 1. Vorsprung eines Verandatrittes, auf dem zwei Strohhüte liegen und unter dem 3 Schuhe stehen, ringsherum ein Mattenvorhang, außerdem Trittsteine. Konturen braun und grün, eine graue Platte, sonst aquarelliert. Kleine fallende Blüten mit Deckweiß aufgetragen. 2. Junger Fürst im Reisfeld sitzend. Konturen des Fürsten schwarz, sonst grün. Die gelben, blaßgrünen und blaßblauen Farbentöne sind aquarelliert. 3. Staude mit weißen Blüten, Staubgefäße gelb, Grashalme. Konturen grün und braun, alles andere aquarelliert. 4. Baumstamm, Reisigbündel, Heuschrecke. Konturen braun und grau, eine braune Farbenplatte, sonst grau aquarelliert. Demnach sind außer den bunt gedruckten Konturen nur zwei Farbenplatten angewendet, eine blaßgraue und eine blaßbraune, sie sind aber nicht glatt gedruckt, sondern gemasert oder gekörnt, je nach dem Gegenstand, den sie darstellen. Auch die Farben der Konturen ahmen die der Gegenstände nach. Daß diese Technik mit dem spätern japanischen Buntdruck wenig zu tun hat, ist klar. Während dort die Konturen schwarz und die Flächen bunt erscheinen, erscheinen hier die Konturen mit einer Ausnahme bunt, und die verschwindend wenigen grauen und braunen Farbflächen füllen nicht etwa die Konturen, sondern wirken als bunte Flecke körperlich. Ebenso klar ist, daß die Technik auf chinesische Vorbilder zurückgeht. Auch die Gegenstände, die rein dekorativ gedacht sind, stimmen

[1] Es ist wohl der 2. Band eines Werkes, und der Titel hat dann in Bd. I gestanden, denn am Schluß des Ippō-Bildes findet sich deren Zahl als 66 angegeben, während dieser Band nur 25 enthält.

dazu. Ich glaube, daß es sich um Vorlagen für Verzierungen lackierter Sake-Schalen handelt; der Künstler war ja Lackmaler!

Die Zweifarbendrucke des Masanobu und seiner Mitarbeiter und Nachfolger haben mit dieser Art nichts zu tun. Sie gehen von der Schwarzzeichnung aus, die früher mit der Hand koloriert wurde — genau wie die größeren Flächen der eben beschriebenen Bilder! — und bei der nunmehr die Handkolorierung durch opake Druckflächen ersetzt wurde. Interessant ist es immerhin, daß bei den Grün-Rosa-Drucken der ältesten Art auch Gegenstände nur farbig und ohne schwarze Konturen gegeben werden, niemals allerdings die menschlichen Figuren. Zur zweiten Farbplatte kam dann die dritte und vierte; ohne daß die Drucke sehr farbig wirkten. Die Konturen sind nun immer schwarz.

Das gesegnete Jahr 1765 brachte die neunte Centenarfeier des Einzuges des hochberühmten Sugawara Michizane, des Genius der Maler und Kalligraphen, am Hofe des Kaisers Seiwa und gleichzeitig bedeutungsvoll genug den vollen Buntdruck mit beliebig vielen Platten. Wer war der Erfinder der neuen oder der Vollender der alten Technik? War das wirklich Suzuki Harunobu?

Es ist ein besonderes Verdienst des auf dem Felde der Ehre gebliebenen Marquis de Tressan, daß er das, was die Hauptquellen der Japaner hierüber sagen, zusammengestellt hat, freilich ohne daraus zu bestimmten Schlüssen zu kommen.[1] Seine Arbeit war mir besonders wertvoll, weil er darin eine japanische Quelle benutzt hat, die mir nicht zugänglich war. Das Bild, das sich aus den verschiedensten Notizen ergibt, ist: Harunobu hat Anfang Meiwa (1765) die beliebten Azuma-Nishiki-e (Ostland-Brokatbilder) eingeführt und gezeichnet, daß er sie auch gefärbt hat, läßt sich nur aus dem Ukiyoe Ruikō schließen, das ihm die erste Anwendung von 5 bis 6 Platten zuschreibt. Und das ein Jahr nach seinem Tode (1771) erschienene Ehon haru no nishiki 繪本春の錦 sagt sogar, er sei „einer von denen" gewesen, denen man die Erfindung dieser beliebten Drucke verdanke. Im Honchō gwako jimmei jishō finden wir, um die Verwirrung voll zu machen, die Notiz, daß Tachibana Minkō der Vater der berühmten Meiwa-Blätter gewesen sei.

Diese und verschiedene andre Schwierigkeiten habe ich schon in meinem „Harunobu" angeführt. Ich machte einen Lösungsvorschlag, mußte aber eine endgültige Erklärung offen lassen. Heute glaube ich imstande zu sein, sie zu geben und zwar in der Richtung meines damaligen Vorschlages.[2]

[1] Documents japonais relatifs à l'histoire de l'estampe. Paris 1914. (Société Franco-Japonaise de Paris, Bullet. XXXI—XXXII. —

[2] Harunobu, S. 22ff. Jap. Holzschnitt, S. 61ff.

Was die Blätter des Harunobu vor vielen andern auszeichnet, sind die zahlreichen Stempel oder Signets (in), während in bestimmten Jahren, und gerade seit 1765, jede bekannte Verlagsfirma fehlt. Diese meist rot gedruckten Stempel sind in Ten (tensho, die alt-chinesische Stempelschrift) ausgeführt, einer seltsamen Zierschrift, die die größten persönlichen Varianten zuläßt, oft aus ornamentalen Motiven heraus stark abgekürzt wird und außerordentlich schwer zu lesen ist. So las z. B. der fachmännisch redigierte Londoner Auktionskatalog von Sotheby, Wilkinson und Hodge Dezember 1910 die Namen: Bansho, Masagau, Ryukan, Yuseki aus den Stempeln heraus, 1914 las er dieselben Stempel (und zwar richtig) Banto, Chiryu, Ryushi und Kisen. Ich habe es daher nicht gewagt, alle im folgenden zu besprechenden Stempel zu transkribieren, und hoffe, daß mir geschultere Leser helfen werden. Ein Teil dieser Stempel geht fraglos auf Harunobu selbst, der außer mit seinem bekannten Namen noch mit verschiedenen andern, bisher unbekannten signierte. Die meisten aber gehören andern Künstlerpersönlichkeiten an, und in ihnen liegt hauptsächlich der Schlüssel des ganzen Problemes.

Es ist bekannt, daß Harunobu mit nicht sehr bedeutenden Zweifarbendrucken begann, die auf dem üblichen Schmalformat (hoso-e) Schauspieler darstellten. Wie ich das an einer Anzahl dieser nicht allzuhäufigen Blätter feststellen konnte, erschienen sie sämtlich in bekannten Bilderverlagen von Yedo. Eine Reihe gab die alte Firma Urokogataya heraus, die bereits Bücher des Moronobu verlegt hatte; ihr Inhaber hieß zu Harunobus Zeit Fūden 富田. Eine andre wurde vom Sakai-Verlag 堺屋 gedruckt, der in der 4. Abteilung der Honseki-Straße wohnte und bereits für Torii II Kiyomasu und Torii III Kiyomitsu I gearbeitet hatte. Ein dritter in Frage kommender Verlag führte als Wappen das Zeichen bi (o, 尾 Schwanz) im Ringe. Diese ersten Drucke müssen aber dem jungen Meister doch eine gewisse Beliebtheit gebracht haben, denn in der Zeit der Dreifarbendrucktechnik, etwa im Jahre 1760, gründete er einen eigenen Verlag, der analog dem Okumura-Verlage des Okumura Masanobu seinen Künstlervornamen Suzuki 鈴木 führte. Sein Stempel findet sich auf einem Langbilde (nagə-e) der Sammlung Jaekel-Greifswald, das noch in manch andrer Beziehung bemerkenswert ist. (Abb. 1). Das Signet zeigt in einem Brunnenrande dasselbe 大 (ō, „groß") Zeichen, das der Ōmi-Verlag in einem Fächer führte. Dieser Verlag hatte schon in der Zeit der „Lackdrucke" eine Filiale und hat später manche Wandlung durchgemacht. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß Harunobu eine seiner Filialen unter eigner Firma übernommen hat.

Abb. 1.

Aus der Zeit vor der Einführung des vollen Farbendrucks stammen nun fast sämtliche Stempel des Meisters selbst, die mir bekannt geworden

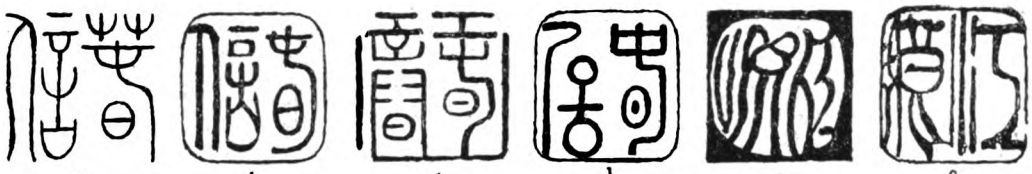


Abb. 2.

sind. Ich gebe einige Proben wieder (Abb. 2). a zeigt die Schreibung des Namens Harunobu 春信 in Ten-Schrift, wie diese Zeichen im Kanwa dai jiten (1903) gebucht sind. Diesen entspricht das mit b bezeichnete In, das sich auf einem den Sugawara no Michizane (s. o.) darstellenden Dreifarbenblatt unter dem Namen des Meisters findet. Das Haru-Zeichen ist in gekürzter Form gegeben. In seinem ältesten bisher bekannten Schwarzdruckbuch, dem Ehon Kokinran von 1763, das in den Verlagen von Yamazakiya und Nishimura erschien,[1] hat der Künstler unter seinen Namen das mit c bezeichnete In gesetzt. Das haru (shun) ist etwas reicher, das zweite Zeichen wage ich nicht mit Sicherheit zu lesen, nobu (shin) ist es jedenfalls nicht. Der Stempel d steht auf dem schon genannten Langbild der Sammlung Jaekel. Das haru ist wieder deutlich, das zweite Zeichen dagegen sieht mehr wie ein 居 (kyo, oru), als ein 信 (shin, nobu) aus. Der interessante, im Selbstverlage erschienene Dreifarbendruck gibt die Figur des Schauspielers Bandō Hikosabrō mit dem großen Strohhut eines Komuso wieder, über welcher folgendes Kurzgedicht steht:

Hinatsuru ya — O junger Kranich,
ha-uto kedakaki — Dein Flügelrauschen höhet
rembo take — Dir edle Liebe!

also, wenn ich es recht verstehe, ein Preisgedicht auf die bekannte schöne Hinatsuru (Kranichjunges) aus dem Chōji-Haus des Yoshiwara, die die Kunst des Meisters so oft verherrlicht hat.[2] Die Verbindung mit dem Schauspieler ist wohl dadurch herbeigeführt, daß er einen Kranich (tsuru) im Wappen führte, wie das auch unser Blatt zeigt.

Die mit e und f bezeichneten In hat Harunobu auf zwei Reihen kleiner Langbilder geführt, aus der sich 4 Exemplare in den Sammlungen Straus-Negbaur, Succo und Kurth-Berlin befinden. Sie enthalten die Zeichen 江

[1] Kurth, Harunobu, S. 100, Abb. 42—45.

[2] vgl. den 2. Teil dieser Studie.

原 (resp. 源) Kōgen, „Flußquelle", und sind aus dem farbigen Hintergrund ausgespart. Diese Blätter[1] sind für unser Problem deshalb von hervorragender Bedeutung, als sie eine Art Vorstufe des vollen Buntdruckes bilden und Experimente des Künstlers verraten, der eine neue Technik suchte. Sie gehen insofern auf chinesische Art zurück, als sie die schwarzen Konturen vermeiden und dafür farbige, blaue und graue, Umrißlinien wählen. Die Flächenfarben sind matt, zum Teil gekörnt, wie auf den Drucken des Buches der Sammlung Kümmel, ein zartes warmes Rot und Orange ist neben Silbergrau, das sogar mit Deckweiß belichtet ist, zur Anwendung gekommen, und eine blaßbraune, ursprünglich wohl hellblaue Platte ist auf einem der Drucke mit ihren haarscharfen Linien so stark aufgesetzt, daß der Eindruck einer Blindpressung hervorgerufen wird. Gegenstände der Darstellungen sind bekannte Volks- und Heldenfiguren in Landschaften. Es ist sehr bemerkenswert, daß Harunobu diese chinesische Technik der plastisch wirkenden Farbenflecke bei seinen berühmten Brokatbildern völlig aufgegeben hat. Nur bei seinen seltenen Surimono klingt sie nach[2], und man darf überhaupt sagen, daß jene entzückenden, mit verschwenderischer Pracht ausgestatteten „Glückwunschkarten" der späteren Zeit im Gegensatz zu den üblichen Holzschnitten tatsächlich auf chinesische Art zurückgehen. Darauf zielt wohl auch die Bemerkung zweier Quellen, daß die Brokatbilder auf chinesische Vorlagen zurückweisen.

Das Jahr 1765 brachte nun den vollen japanischen Buntdruck mit beliebig vielen Platten. Er geht von der Schwarzzeichnung aus, läßt nur bisweilen farblose Flächen (weiß) in Reliefpressung ohne Konturen heraustreten, hält aber sonst stets die schwarze Umrißzeichnung, sogar bei den kleinsten Gegenständen, als Grundlage fest. Wir dürfen heut mit Sicherheit behaupten, daß die Ehre der Erfindung dem Harunobu ungeschmälert erhalten bleibt. Der Satz des Heki Gyokudō im Vorwort des Ehon haru no nishiki: „Suzuki ist einer der Männer, dem man das Genre der heut beliebten Bilder verdankt",[3] kann seinen Ruhm nicht einschränken. Denn dies Harunobu-Buch ist erst ein Jahr nach dem Tode des Meisters herausgegeben wor-

[1] Harunobu, Abb. 5 u. 6. Eine Serie mit Gedichten. Eine inhaltlich ähnliche Reihe hatte Harunobu etwas früher in der gewohnten Dreifarbentechnik bei einem Verlag herausgegeben, der das hon- (moto-) Zeichen im Wappen führte. Es waren die 8 berühmten Landschaften des Biwa-Sees (Omi-hakkei). 1 Blatt Slg. Succo.

[2] Gute Beispiele: Sotheby-Auktionskatalog Mai 1911 London Tafel I, Silberreiher in Winterlandschaft, und W. von Seidlitz, Geschichte des japanischen Farbenholzschnittes, 2. Auflage, Dresden 1910, Abb. 47, Chrysanthemen in großem chinesischen (!) Porzellankübel, farbig, allerdings unsigniert! Vielleicht doch chinesischer Farbendruck?

[3] Ich habe dies Vorwort bereits vor der de Tressanschen Arbeit in meinem Harunobu, S. 33, veröffentlicht.

den. Es wird mir immer klarer, daß das Fremdartige seiner Frauentypen mit den „Hammelnasen" auf Umzeichnungen des Ippitsusai Bunchō zurückgeht.[1] Der Name und die Kunst des Toten beherrschten einerseits den Geschmack des Publikums derartig, daß man schwer bei ihm vorbeigehen konnte, andrerseits hatten nun seine Nachbeter und Nachtreter, wie Bunchō, Kōryūsai, Shiba Kōkwan und andre das Heft in Händen, und Gyokudō wollte durch seinen einschränkenden Satz auch sie zur Geltung kommen lassen. Zu Harunobus Lebzeiten hätte er ihn kaum gewagt!

Selbstverständlich hat Harunobu noch andere Persönlichkeiten zu Rate gezogen. Denn das neue Unternehmen war kostspielig und bedurfte, wenn die „Brokatdrucke" (nishiki-e, 錦繪), wie der Meister die buntschillernden Prachtbilder benannte, eine Massenverbreitung finden sollten, besonderer Offizinen. Und da diese Drucke tatsächlich in außerordentlich großer Zahl herausgegeben und sofort „Mode" wurden, war es völlig ausgeschlossen, daß Harunobu sie allein ausführen konnte. Er scheint sich immer mehr darauf beschränkt zu haben, nur die Zeichnungen zu liefern und die Kolorierung auf Mitarbeiter zu übertragen. Ja die Hochflut der Bestellungen machte es bisweilen notwendig, daß ihm der Stab der Mitarbeiter sogar die Arbeit der Zeichnung abnahm. Hauptsache blieb, daß die berühmten Brokatdrucke unter der Flagge der Firma Suzuki segelten. Hinter ihrer reizenden Kunst stand der Name des Erfinders so sicher, daß viele überhaupt ohne Signatur in die Welt gingen.

Um einen Massenvertrieb zu ermöglichen, wurden unter Harunobus Auspizien verschiedene Künstlergenossenschaften (renjū, 連中, Klub o. ä.) gegründet, die hauptsächlich die Farbenwahl zu treffen und die Druckplatten zu schneiden hatten. Die Mitglieder dieser Genossenschaften haben nun ihre roten Stempel auf die Harunobu-Blätter gedrückt, ja, oft finden diese sich allein ohne den Namen des Meisters. Die Koloristen signierten mit 工 kō, dem farblosesten Ausdruck, etwa „fecit", denn die neue „Tat" als solche war eben nicht die Zeichnung, sondern die Färbung. 工夫 Kōfu ist der „Künstler" als solcher! Die Holzschneider schrieben hinter ihren Namen 刻 ki, horu, „gravieren", 刻闕 kiketsu, desgl., 彫工 hori-kō, desgl., und wenn einer oder der andre von ihnen einmal in Vertretung des Großmeisters zum Zeichenpinsel griff, dann signierte er mit 画 gwa, „malen". So kann z. B. Harunobu der 画 sein, sein 工 Kyōsen, dessen 刻 wieder ein andrer, oder Kyōsen ist der 画, sein 工 ist Kiyū usw. Oder Harunobu ist 画 und 工 zugleich, dann signiert außer ihm nur sein 刻 Kayei. Andre Beispiele:

画:		工:		刻:	
Harunobu	Shochōken	Shibo	Nijū	Morino Sogoku	Seiko.

[1] Harunobu, S. 30f., Abb. 23, 24.

Halten wir dieses Gesetz der Signaturen fest, so löst sich mit einem Schlage die Schwierigkeit des ganzen Problemes. Die bisherige Verwirrung bestand hauptsächlich darin, daß das 工 nicht richtig gedeutet worden ist.[1]

Die Hauptgenossenschaft der neuen Ära des Holzschnittes war die „Kyō-sen-renjū", 巨川連中. So hat sich diese Verlagsfirma oder Offizin auf zahlreichen Drucken selbst bezeichnet, und die in ihr tätigen Koloristen setzen dies Firmenzeichen direkt vor ihren Künstlernamen. Wer war dieser Kyōsen?

Abb. 3.

Von seinem Leben wissen wir nichts. Denn die Quellennotiz, daß er im Temmei (1781—88) gelebt hat, halte ich nach wie vor[2] für falsch, da diese Quellendatierungen die Hauptwirkungszeit der Meister geben wollen. Wir kennen nur seine andren Namen Josei Sanjin 城西 (de Tressan falsch: 青[3]) 山入 — wieder einmal ein Sanjin aus der Harunobu-Zeit![4] —, wissen, daß er gelegentlich auch mit gwakō 畫工 (nach meinem Vorschlage also: „Zeichner und Kolorist") signiert und einmal eine Zeichnung des Jitokusō „kopiert" (mosha, 摸寫) hat, die von Kiyū koloriert worden ist. Daß Kyōsen eine Einzelpersönlichkeit und nicht, wie vermutet worden ist, der Sammelname für mehrere Künstler ist, darf nach dem oben ausgeführten als bewiesen gelten. Einige seiner Signaturen gibt obenstehende Abbildung (Abb. 3) wieder:

[1] In meinem Harunobu (S. 24 und sonst) war ich bereits auf dem besten Wege der Lösung, bin aber in seiner Hälfte stecken geblieben. Erst das reiche Abbildungsmaterial, das ich in dem Jahrzehnt nach seinem Erscheinen sammeln konnte, hat mir das erwünschte Licht gegeben. De Tressan nimmt das Zeichen kō für „graveur", wodurch die Verwirrung vergrößert wird.

[2] Harunobu, S. 22. Trotz de Tressan, der annimmt, die Notiz solle besagen, daß er „noch" im Temmei gelebt habe. Das steht aber nicht da.

[3] Vielleicht ist das Zeichen für sei mit Absicht gewählt, weil es dem astronomischen Zeichen des Jahres 1765 (Hahn, tori) stark ähnelt.

[4] vgl. den 2. Teil dieser Studien.

a) Kyōsen, Signet weiß auf Rot: Jōsei Sanjin, rot auf Weiß: Kyōsen no in, „Stempel des Kyōsen". b) Aus einem Serientitel der Sammlung Moslé: Jōsei Sanjin Kyōsen kō. c) Zwei Signaturen dieser Serie: Kyōsen, roter Stempel: Kyōsen no in.

Zum Kyōsen-renjū gehören nach ihren eigenen Signets folgende Künstler: Kōgan 姑雁, Giho 義鳳, Risen 里川 und Shibo 芝房. Sie alle zeichnen: „Kyōsen ren[jū] (Name) kō". De Tressan nennt den letzten den „Graveur Morino (Sogoku) Shibō", der bisweilen Kogetsu 古月 gestempelt habe. Das ist ein Irrtum. Auf einem Blatt des Hayashi-Kataloges findet sich die Signatur: „Kyōsen ren Shibo ko (rotes in), hori-kō: (彫工, Holzschneider) Morino Sōgoku (森野宗玉, die Schreibung des Sō ist mir unsicher)." Demnach ist Sōgoku der Holzschneider des Shibō gewesen. Nach Hayashi signiert er auch Moriso, wohl Zusammenziehung von Mori(no) So(goku). Das Signet eines fünften Meisters dieser Sippe gibt d wieder: Weiß auf Rot: Kyō ren = Kyō(sen) ren(jū), ähnlich gekürzt, wie der eben erwähnte Name, rot auf Weiß: 扇 Sen... und ein zweites Ten-Zeichen, das ich nicht zu lesen wage. Endlich sind hier Oyuanshū Kiyū 櫻有菴主其友 zu nennen, von dem ich oben erwähnte, daß er eine durch Kyōsen angefertigte Kopie koloriert hat, und Ishikawa Toyonobu.

Eine zweite Künstlergenossenschaft gruppierte sich um die Person des Minkō 岷江 (so und nicht 珉 oder 眠 zu schreiben!), obschon sich die Bezeichnung „Minkō renjū" bisher noch nicht gefunden hat. Über die Persönlichkeit dieses Mannes sind wir besser unterrichtet als über die des Kyōsen. Er stammte aus Ōsaka und war zuerst Sticker. Sein gewöhnlicher Name war Shōkei. Später widmete er sich der Ukiyoe-Kunst und gehörte der Tachibana-橘 Familie an, wie Tachibana Morikuni (1670—1748), bei dem er vielleicht in die Schule ging. Außer diesem Sippennamen führte er den Künstlernamen Gyokujuken 玉樹軒. Im Jahre 1760 siedelte er nach Yedo über und gab dort verschiedene illustrierte Bücher heraus, darunter das Ehon shokunin burui. Seine Hauptwirkungszeit fällt in das Hōreki und Meiwa (1751—72). Eine japanische Quelle nennt ihn als Erfinder von „Meiwa nenkan hen saishiki" „Setzen der Farben in den Meiwa-Drucken", was nach dem bisher Ausgeführten auch stimmt, wenn wir darunter gewisse Farbenkompositionen verstehen, wie solche z. B. auch Kyōsen erfunden hat. Sein Stempel (Abb. 4a) lautet ganz schlicht: „Minkō no in". Er und seine Genossenschaft haben sich durch eine Sechsblattfolge bekannt gemacht, die Kitsune no yomeiri, „die Hochzeit des Weißfuchses", die sich in den verschiedensten Sammlungen findet. Harunobu hatte eine Hochzeitsdarstellung in 7 Blättern kleineren Querformates herausgegeben, die offenbar gefallen hatte. Nun zeichnete er unter Zugrundelegung der Kom-

a b c

Abb. 4.

positionen dieser Folge sechs Blätter, auf denen die Menschen die Köpfe weißer Füchse, sonst aber menschliche Gliedmaßen und Trachten tragen. Die neuen Bilder zeigen handgreifliche Übereinstimmungen mit den älteren in Komposition, Gruppierung, Lokalitäten, so daß sie fast wie Parodien darauf wirken. Sie sind unsigniert und tragen nur die roten Stempel des Minkō und seines Klubs. Daß auf dem noch vorhandenen Originalumschlag der Name des Minkō an erster Stelle steht, obgleich er nur das 3. Bild koloriert hat, zeigt ihn als das Haupt der Gruppe. Die andern Künstler sind (in der Reihenfolge des Umschlagsverzeichnisses: Chiryū, Bantō (燔桃, Stempel Abb. 4 c), Kisen (剞? 岔, Stempel Abb. 4 b „Kisen no in"), Ryūshi und Suiyo. Der Holzschneider nennt sich Okamoto Shōgyo, der Drucker Harada Yoshiyuki. Daraus, daß der Name des Harunobu fehlt, darf man keineswegs den Schluß ziehen, daß etwa Minkō der Zeichner war[1], denn sein Name steht nur auf dem dritten Blatt. Auch die Prachtreihe Zashiki hakkei, eine der schönsten Schöpfungen des Harunobu, nennt nur den Koloristen Kyōsen. Der Großmeister war durch seine Folge der Menschenhochzeitszeremonien so bekannt, daß die Fuchshochzeit seiner Signatur nicht bedurfte. Auf dem von Suiyo kolorierten Blatte, dem Schlußblatte des Werkes, findet sich das Datum „Meiwa 2, Jahr des Hahnes" = 1765, also des Geburtsjahres der neuen Kunst. Damit wird die Menschenhochzeitsfolge auch in dies Jahr datiert.

Mit diesen Namen ist der Harunobu-Kreis aber keineswegs geschlossen. Wir besitzen noch eine größere Anzahl von Signaturen solcher Koloristen oder Holzschneider, deren Zugehörigkeit zu bestimmten Genossenschaften unbekannt ist. Ob der Hayashi-Katalog den Ueno Shōha 上野章葩 und den Shochōken 小長軒 mit Recht an den Kyōsen-Klub gliedert, weiß ich nicht. Beide signieren mit „gwa", haben also für Harunobu Zeichnungen angefertigt. Der Kolorist des Shochōken war Seiichitei Nijū 精一亭二十 (Name Abb. 5, d, unten), und sein Holzschneider Shoshōsai Seiko (Signets d oben).[2] Ebenfalls nur mit gwa haben Ran-u 蘭雨, Komatsu 小末 und Koreki 湖櫟 signiert. Auch der im folgenden Aufsatz zu nennende Horo kusai Yahoroku scheint hierher zu gehören. Zu den bekanntesten Koloristen zählt Meikodo Sakei 名光洞差雞, der neben dem Namen

[1] Das ist z. B. im Sotheby-Katalog Juli 1914 gegenüber dem Katalog Dezember 1910 geschehen.

[2] De Tressan schreibt: „Seiichitei Nijū (Seiko, Shoshōsai)", wirft also die beiden zusammen.

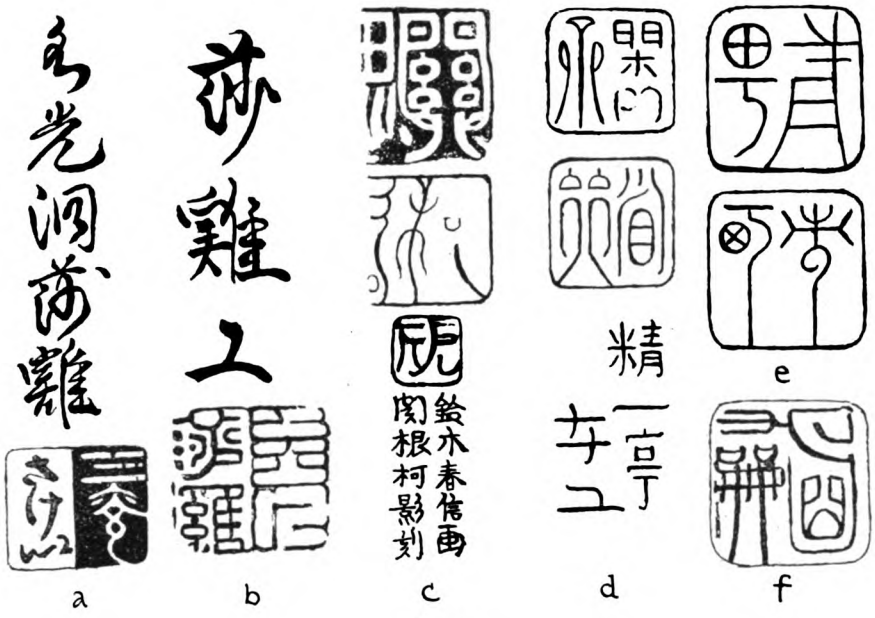


Abb. 5.

des Harunobu, aber auch wiederholt allein gestempelt hat. (Abb. 5 a „Meikodo Sakei" In: rechts? links: „Sakei" in Kana. b. „Sakei kō" In: rechts? links: „Sakei" in Ten, datiert 5. Monat 6. Tag 1765.) Ihm ist Takahashi Rosen 高橋盧川 und Nenrō 年路, vielleicht auch Sōan (Katalog Hayashi) anzureihen.

Bei de Tressan finde ich als „graveurs" — er meint die mit „kō" signierenden Künstler — einen Endō Goen, oder Goroku zu lesen, und einen Gorō genannt. Beide Namen beginnen mit dem Zeichen 五. Die Unsicherheit der Lesung deutet darauf hin, daß der Autor Stempel in Ten-Schrift vor Augen gehabt hat. Nun finden wir im Imayo-bijin kurabe des Harunobu (Yedo 1770) am Schlusse den Namen des „Holzschnittmeisters" (kiketsu-uji) Endō Shōgorō oder Matsugorō 松五郎: Sollten die bei de Tressan genannten Signets auf diese Persönlichkeit gehen? Die Bemerkung, daß Goen wahrscheinlich auch „Hakusei" 伯制 signiert habe, deutet, wie schon in einem ähnlichen Falle, auf Koloristen und Holzschneider.

In beiden Funktionen war Sekine Kaei 關根柯影 tätig. („Kakei" ist derselbe, wie schon de Tressan gezeigt hat.) Auch er ist einer von denen, denen man das Verdienst der Erfindung des Vielfarbendruckes zugeschrieben hat. (Abb. 5c oben 2 Stempel: „Sekine" und „Kaei", unten: „Suzuki Harunobu gwa" und „Sekine Kaei horu", darüber das Signet eines

mir unbekannten Koloristen.) Ob Sekine Kaei mit Sekine Shimbei, der bei dem Buchhändler Matsue Sanshirō Brokatdrucke herausgegeben haben soll (Yedo zukan komoku), identisch ist, wie de Tressan vermutet, muß dahingestellt bleiben, ebenso die Verdienste, die nach demselben Autor dem Holzschneider (hangishi, also nicht Koloristen!) Kinroku 金六 zukommen.

Gerade daß die Autorschaft der Erfindung des Buntdruckes überhaupt von den verschiedensten Quellen den verschiedensten Persönlichkeiten zugeteilt wird, beweist, daß die Verwirrung aus der Verallgemeinerung einzelner Farbenkompositionen oder Schnittarten, die bestimmten Künstlern eigen waren, zum Farbendruck als solchem stammt. Gewiß hatten die Minkō, Kaei, Kyōsen, Shimbei in der neuen Kunst ihre eigenen Domänen, die ihren Namen bekannt machten, aber der König des ganzen Reiches blieb doch Harunobu. Und ebenso könnte man durch genaueste Vergleichungen gestempelter Blätter sogar die Eigenarten der Kleinmeister herausfinden,[1] und bei einigen ist mir das auch gelungen, aber diese Fündlein haben dem ganzen Problem gegenüber nur geringen Wert. Daß die Signets der Koloristen sowohl allein, als auch neben dem Malernamen des Harunobu und immer wieder nur des Harunobu stehen, wo er nicht gerade einmal einen Hülfszeichner brauchte, daß ein Minkō nur gelegentlich zum Zeichenpinsel griff, sonst aber als Kolorist tätig war, wenn er nicht Bücher illustrierte, beweist, wie der Großmeister seine Mithelfer überragte. Die Einzelstudien der neuen Technik genau zu datieren, Zug für Zug festzustellen, welche Dosis von diesem oder jenem Mitarbeiter stammt, dürfte nach den Widersprüchen der Quellen und bei dem immerhin geringen Stoff, den sie bieten, kaum möglich sein und würde auch keine große Wichtigkeit haben. Viel wichtiger wäre eine gute Sonderausstellung von Harunobu-Blättern. Ich bin überzeugt, daß die prachtvollen deutschen Sammlungen, wie die des Berliner Kunstgewerbemuseums, der Frau Straus-Negbaur, des Professors Dr. Jaekel und der Berliner Kunsthandlung „Altkunst" völlig genügen würden, auch die letzten Zweifel des Problems zu beseitigen, wenn es dem Kenner ermöglicht würde, einmal diese kostbaren Blätter in großer Zahl gleichzeitig nebeneinander zu sehen. Existieren doch in Deutschland hunderte von Harunobu-Drucken aus dem einen Jahre 1765!

Noch zweierlei möchte ich zum Schlusse hervorheben. Ich bemerkte oben, daß die Namensstempel der Harunobu selbst fast sämtlich aus der Zeit vor der Einführung des vollen Farbendruckes stammen. Seltsamerweise stam-

[1] Höchst instruktiv sind z. B. die in dem ebenso prachtvoll ausgestatteten, wie kläglich oberflächlich geschriebenen „Japanese colour-prints and their designers" von F. W. Gookin (New York 1913) veröffentlichten 3 verschiedenen Farbenausgaben desselben Harunobu-Blattes (Nr. 70ff.), deren erste, weitaus schönste das In des Kyōsen trägt.

men alle die Blätter der Reifezeit, auf denen ich gelegentlich sein eigenes In gefunden habe, aus erotischen Serien (shungwa).

Und das zweite: Ich habe keineswegs alle Stempel der Kleinmeister wiedergeben oder beschreiben können. Ihre Zusammenstellung und Lesung bildet ein Kapitel für sich, das noch längst nicht erschöpft ist — ein Beweis, wie viele Hände an der Fruchtbarmachung der neuen Kunst mit arbeiteten. So mögen noch einige Proben folgen: Abb. 5e ist vielleicht Shōhyō Shichō zu lesen, f wage ich nicht zu deuten, wenn es nicht auf Seikō (s. o.) geht. Das In auf Abb. 6 geht nur wenig in das Ten über und dürfte Jinzō lauten. Im Sotheby-Katalog Juni 1911 Nr. 46 finde ich die Stempel „Hashosei" und „Shochiku" auf Kalenderdrucken von 1765 angegeben. Nach den Ten-Lesungen desselben Katalogs vom Dezember 1910 (s. o.) nehme ich sie, da ich die Originale nicht kenne, mit Fragezeichen auf. Es wäre mir sehr erwünscht, wenn bessere Kenner des phantastisch-schönen Ten, als ich es bin, die Lücken meiner Lesungsversuche ausfüllen würden.

Abb. 6.

2.

Die Modelle des Harunobu.

Die in meinem Buche „Suzuki Harunobu" (München und Leipzig 1910) aufgeworfenen Probleme haben eine ganze Reihe von Veröffentlichungen hervorgerufen und weit anregender gewirkt, als ich dachte. So ist der Marquis de Tressan † in einer ganz ausgezeichneten Arbeit (Documents japonais relatifs à l'histoire de l'estampe. Paris 1914. Société Franco-Japon. de Paris) der Kyōsen-Frage näher getreten, die ich im vorigen Abschnitt behandelt habe, so hat H. Smidt in seiner Schrift „Harunobu, Technik und Fälschungen seiner Holzschnitte" (Graphische Künste, Wien 1911) wertvolle Zusammenstellungen von Kopien und Plagiaten gegeben, zugleich die Wissenschaft um die schönste Wiedergabe eines Farbenholzschnittes des Harunobu bereichert. Kein Stück meines Buches aber ist so gern aufgenommen worden, wie die Geschichte der Osen von Kasamori und der Ofuji aus dem Zahnbürstenladen in Yedo. Arthur Davison Ficke hat einen größeren Teil der ersteren in seinem Buche „Chats on Japonese Prints" (London 1915) ins Englische übertragen (S. 130 ff.), Hans von Winiwarter-Liège beschäftigt sich in seinen „Notes à propos de Harunobu" (Oriental. Archiv Jhg. II Heft 3, 1912) besonders mit der Person der Ofuji und bringt hochinteressante Blätter des Kitao Shigemasa, die ihr geweiht sind, zum Abdruck, ja, erst kürzlich las ich die Anzeige einer Gedichtsammlung von

Klabund „Die Geisha (sic!) Osen. Geisha-Lieder nach jap. Motiven", (Roland-Verlag, München), die nach einer Rezension gleichfalls durch mein Buch angeregt zu sein scheint. Ich habe mir die Schrift trotz meiner Bemühungen bisher nicht verschaffen können.[1] Ein seltsames Zusammentreffen ist es, daß auch das Kono hana in seinem 2. Heft, das mit meinem „Harunobu" fast gleichzeitig erschien, (Februar 1910) der schönen Osen ein besonderes Kapitel widmet und ihr Bild aus dem Dohei-Buche veröffentlicht. Der Kult dieser Halbgöttin muß in der Luft gelegen haben! All dieses legt mir eine Art von Verpflichtung auf, über diesen Gegenstand mehr zu geben, als ich es damals tun konnte. Denn mein Buch erschien im Rahmen andrer Künstlermonographien („Klassische Illustratoren") und wandte sich an einen großen Leserkreis, der meiner Wissenschaft im allgemeinen fernstand, und der Raum der Schrift war ein stark beschränkter. Außerdem habe ich im Laufe der Jahre manches Neue zusammentragen und besonders die Zahl der japanischen Quellen vermehren können.

Die wichtigste Urkunde bleibt das in meinem Besitze befindliche Manuskript des Kibyōshi („Gelbbuches", nach der Farbe des Umschlages) Shōsetsu Dohei den 小說土平傳 oder Ameuri Dohei den 飴賣土平傳, die Geschichte des Honignudelverkäufers Dohei, die vom Frühling 1769 datiert ist und von Harunobu illustriert wurde. Ich habe das Hauptstück des Buches, das Abenteuer des Dohei mit der Osen, in meinem „Harunobu" übersetzt. Das Manuskript entstammt fraglos der Harunobu-Zeit. Zu der Annahme, daß es die Vorlage für das gedruckte Kibyōshi darstellt, bewegen mich eine Reihe von Gründen. Zunächst wäre es höchst unwahrscheinlich, daß sich jemand die große Mühe gemacht haben sollte, ein Buch von 52 Seiten zu kopieren, das er sich für ein paar Kupfermünzen kaufen konnte. Sodann aber befinden sich im Texte Korrekturen und Umschreibungen, die deutlich verraten, daß der Text erst gedruckt werden sollte. Wo der Pinsel des Schreibers ungeschickt war, so daß die schwarze Farbe etwas zusammenlief, da ist das betreffende Zeichen sauber und klein daneben geschrieben, obgleich das weniger geglückte Zeichen deutlich zu lesen war. So steht neben dem doch jedem bekannten Zeichen 畵 (gwa) das Zeichen 画, das genau so bekannt war, aber im Druck wohl hübscher wirkte. Daß die drei Bilder und der malerische Titel des Appendix (vgl. Harunobu Abb. 14 und 20) von Harunobu selbst hineingezeichnet sind, wird demnächst Fritz Loewenstein in einer Spezialarbeit beweisen.

[1] Nach Vollendung dieser Studie habe ich ein Exemplar erwerben können. Das jammervolle Machwerk, das meine Bücher teilweise falsch benutzt, wird von andrer Seite seine gebührende Kritik erfahren.

Geschrieben ist das Buch von Rokudōjin 六道人 (so im Stempel; sonst 陸 für roku und mit kana erklärt!), der sich einen „Freund" 友人 nennt, und zwar wohl nicht des Titelhelden, wie mein japanischer Gewährsmann damals annahm, sondern des Verfassers. Dieser wird Yūra Sanjin 舳維山人 genannt. Yū heißt „Schiffsbug", ra „Seidengaze", sanjin „Bergmensch, Eremit", ein sehr häufiger Autorenname der damaligen und späteren Zeit. Von Rokudōjin sind das erste Vorwort und das Nachwort, von Sanjin angeblich das zweite Vorwort und die beiden Erzählungen verfaßt. Über diesen Sanjin gibt sein Freund im ersten Vorwort so interessante Notizen, daß ich es im Wortlaut hersetze. Der Text las sich außerordentlich schwer, da er, wie im ganzen Buche, in spielendem Chinesisch geschrieben ist und von Fremdartigkeiten wimmelt.

„Vorwort.

Ein altes Gedicht sagt:

„Ein echter Langschläfer schläft schon am Morgen.
Wenn er früh zu Bett geht, schläft er auch mittags,
Wenn er aufwacht, sitzt er wie ein Träumender da."

Ich habe einen Baron zum Freunde, der dem Offiziersstande angehört.[1] Von den 360 Tagen eines Jahres[2] schläft er 359 Tage, und nur einen Tag schläft er nicht. Sein Gesicht sieht verschlafen aus, darum hat ihm jemand den Spitznamen: „Der verschlafene Baron"[3] gegeben. Er pflegt im Schlafe zu sprechen und hat in diesem Zustande schon ganze Bücher erzählt.

Einstmals wünschte er sich im Traume, daß er verwandelt werde, nämlich die Daunen einer zahmen Gans bekäme und fliegen könnte. Da trieb er sich umher, bis er nach China kam und das Yūra-Meer erreichte. Stolz schwamm er darauf herum, ganz verstohlen kehrte er heim. Als er wieder in Japan war, nahm er von da ab den Schriftstellernamen Yūra-Sanjin an.

„Wer Stoßzähne hat, hat keine Hörner. Ein talentvoller Mensch hat kein Geld. Ein Kriegsmann vernachlässigt seine Kleidung. Einen Konfuzianisten friert.[4] Ein heruntergekommener Baron muß Reis zum Almosen nehmen", das sind goldene Worte des Oboshi.[5]

Eines Abends schlief er angenehm. Er sprach im Schlafe, und seine schnarchende Stimme verwandelte sich mehr und mehr in sanfte Töne, nämlich in die Geschichte von Dohei und Osen.

[1] 陳子 chinshi, Militär + Vicomte.

[2] Das altjapanische Jahr hat nur 360 Tage, weshalb Schaltmonate eingeschoben werden mußten.

[3] neboke-shi.

[4] Der Text ist einwandfrei, den Sinn verstehe ich nicht.

[5] Oboshi 大星 „großer Stern". Ich kenne keinen Autor dieses Namens.

Da wachte er plötzlich auf, zog einen langen Atem und rief: „Oha! Das einzig Richtige ist nur Essen, Liebe und Dummheit! Das Richtige — o! — ist Essen und ein Liebchen — oha!“[1]

Ich habe mir das Vergnügen gemacht, dieses Vorganges Geschichte festzuhalten und daraus diese Einleitung zu machen.“

Ich bedaure außerordentlich, daß ich den köstlich humorvollen Wendungen und Klangfarben des Originales im Deutschen nur teilweise gerecht werden konnte. Die Pointe mit dem Yūra-Meere und dem daraus geschöpften nom de guerre des Yūra Sanjin verstehe ich nicht. Ich weiß nicht, ob ein chinesisches Gewässer so genannt wird. Wer ist aber dieser heruntergekommene „verschlafene Baron“, der die reizendsten Geschichten erträumt und seinen Hunger verschläft? Ich glaube nicht zu irren: Kein andrer, als Rokudōjin selbst! Der Schläfer ist nur eine Fiktion des Autors, um das Ganze interessanter zu gestalten, und in dieser drolligen Figur hat Rokudōjin nur seine eigene Person und seine eigene soziale Lage geschildert. Damit ist er auch Verfasser des Ganzen überhaupt.

Das Buch ist in seinen Hauptstücken neben einer Reklame für die Honignudeln des Dohei ein Hymnus auf die Schönheit eines jungen Mädchens, das ein Lieblingsmodell des Meisters Harunobu wurde. Es war „Osen von Kasamori“.

Aus unserm Texte werden uns verschiedene Ortschaften bekannt, die die Lage des Wohnsitzes der Osen bestimmen sollen. Zunächst muß er noch in den Bannkreis von Yedo selbst gehört haben, da Osen zu den Schönheiten Yedos gezählt wird. Im Appendix, auf das wir noch einzugehen haben werden, erfahren wir, daß er hinter dem Ueno-Viertel, also im Norden der Hauptstadt und zwar im „Winkel von Yanaka“ 谷中 liege. Yanaka scheint der ganze dörfliche Distrikt gewesen zu sein, denn auch andre Quellen sagen: Yedo Yanaka no Kasamori und Yanaka-Kasamori. Kasamori 笠森 selbst besaß einen berühmten Tempel des als weißer Fuchs dargestellten Reisgottes Inari 稲荷, dessen rotes Torii-Portal weithin durch die Stämme alter Föhren leuchtete. Kasamori war wohl selbst kein eigentliches Dorf, sondern hauptsächlich Tempelgelände, und wird durch die Nähe des Dorfes Higurashi 日暮 bestimmt. Von allen diesen Namen finde ich in Chamberlains und Masons bekanntem „Handbook for Travellers in Japan“ (3. Aufl. London 1891) nur ein Kasamori, das 17 Ri südlich von Narita liegt und einen Kwannon-Tempel besitzt. Damals nahm ich an, daß dies Kasamori gemeint sei, aber die Annahme war falsch. Man müßte das heutige Tokyō etwa viermal aneinander setzen, um Narita zu erreichen.

[1] Der Erwachende hat seinen schönen Traum völlig vergessen und wird derselbe Sinnenmensch, der er vorher war. Man denke an Wilhelm Busch' prachtvolle Sentenz: „Liebe ist der Inbegriff, Auf das andre pfeif' ich!“ —

Wir werden also den Bannkreis des jungen Mädchens in der Nähe, und zwar im Norden von Yedo suchen müssen. In einer vom Tempelgelände sich abzweigenden Querstraße stand ein Teehaus mit Namen Kagiya 鍵屋 (Schlüsselhaus), das einem gewissen Gobee 五兵衛 gehörte. In ihm war Osen 阿仙 angestellt. Sie mußte den Tee kochen, Reisklöße bereiten, die sich großer Beliebtheit erfreuten, und die Gäste bedienen, die in großen Scharen aus Yedo gepilgert kamen, um die berühmte Schönheit von Kasamori zu bewundern. Sie wird „Tochter des Ichi-Hauses", „Ichi-ya 鎰家 no musume" genannt. Ichi ist die Benennung einer Goldwährung: 12 oder 30 oder 24 ryō. Ob der Name nur sinnbildlich ist, weiß ich nicht. Ihr Lebensalter wird etwas verschieden angegeben. Eine Quelle sagt, sie sei 1769 18 Jahre alt gewesen, unser Buch vom Frühjahr 1769 nennt 16 bis 17 Jahre. Demnach ist sie um 1752 geboren. Ihre Schönheit muß wirklich überirdisch gewesen sein! Sie selbst vergleicht sich stolz mit einer Göttin (Harunobu S. 50), und das klingt bei dem Kult, der mit ihr getrieben wurde, durchaus nicht anmaßend. Ihr Antlitz verschmähte Puder und Schminke, ihr Leib war elfenschlank. Noch heute wird in Tokyō folgendes Kinderlied gesungen:

Der Straße gegenüber
Die vom Inari-Tempel
Quer abgeht — leider Gottes
Da opferst einen Sen Du,
Um einzig hinzustarren
Verzückt nach Osens Teehaus,
Und setzst Du dort Dich nieder,
Dann bringt sie schlechten Tee Dir!

In diesem Kinderliede haben sich eine ganze Reihe wörtlicher Anklänge an das Dohei-Buch erhalten. Die vorletzte Zeile: „koshi wo kaketara" erinnert an Osens Vers: „koshi wo kakete yasumashi". Im 5. Monat des Jahres 1768 wurde in der Sakaistraße, der Theaterstraße von Yedo, ein Drama mit dem Titel „Nakajima mi hozō" aufgeführt, in dem sich die Verse finden:

Hofdame auf dem Felde
Von lichter Veilchenfarbe
Ist Osen aus dem Teehaus
Vom Kasamori-Reisgott.

In einem andren Drama derselben Zeit mit dem Titel Shinrei yaguchi no watashi scherzt ein Schiffskapitän Rokuzō mit einer Frau Ofune und sagt zu ihr:

„Osen von Kasamori und Du — Euresgleichen findet man nirgend!" Ja, im 7. Monat 1768 wurde das Lustspiel eines Dichters Nakamura Matsue aufgeführt, das ihren Namen als Titel trug.

Abb. 7. Osen von Kasamori.
Aus dem Dohei-Buche. Von Harunobu.
(Nach Kono-hana, Heft 2. 1910.)

Ihr Bildnis erschien auf Drucken und Büchern (Abb. 7), auf den Reklameblättern von Puffbrettspielern (so verstehe ich das Sugoroku yomiuri der Quellen) und bunten Taschentüchern. Als in der Stadt Iida das Fest des Saka-Yotsugi-Inari gefeiert wurde und das Bild des Reisgottes sieben Tage lang vor den Betern enthüllt war, da wurden ihm Puppen als Opfergabe gespendet, die nach dem Vorbilde Osens angefertigt waren.

Kein Wunder, daß auch die Meister des Farbenholzschnittes den willkommenen Stoff aufnahmen. Keiner so gern, wie Harunobu. Er muß zu dem bildschönen Mädchen eine persönliche Neigung gehabt haben! Vier seiner Blätter habe ich bereits in meinem Buche bekannt gegeben. Ich kann die Zahl noch vermehren, zunächst um ein schönes Blatt, das im Juni 1913 in London unter den Hammer kam.[1] Es stellt Osen ganz allein dar. (Abb. 8.) Sie steht in stolzer Haltung wie eine Fürstin am Herde und schöpft mit einer Art Tassenkelle den Tee aus einem dampfenden Kessel in eine Tasse. Durch ein Rundfenster leuchtet Herbstahorn herein, farbige Vorhänge und ein Firmenschild tragen den Namen des Hauses Kagiya. Neben dem Teekessel steht ein Regal mit weißen Täßchen. Die Gewandung Osens ist ungewöhnlich, es fehlt ihr der schwarze Halseinsatz, und ihre schwarze, mit großen stilisierten Blumen gemusterte Schärpe ist halb nach vorn geschürzt.

Sodann habe ich ein Nagae erworben, das Osen mit einem Kätzchen spielend zeigt. Auf der Firmenlaterne steht: „Schlüsselhaus" und: „Erholungsort für das hv. Publicum". Das farbenzarte Blatt ist besonders auf Braunviolett, Rosa und Bronzegrün gestimmt. Veröffentlicht in meinem Holzschnitt, S. 65. Unter den geradezu prachtvollen Neuerwerbungen der Berliner Kunsthandlung „Altkunst" habe ich mindestens drei neue Osen-Blätter festgestellt.

[1] Es sind hier und im folgenden die Abbildungen der Auktionskataloge von Sotheby, Wilkinson und Hodge in London herangezogen.

Abb. 8. Osen von Kasamori. Von Harunobu. (Londonkatalog Juni 1913 Nr. 19.)

Ein höchst merkwürdiges Blatt sah ich 1910 in der Slg. Lürmann-Frankfurt a. M. Sein Zeichner nennt sich Ho (?) rokusai Yahoroku (野甫六), ein sonst völlig unbekannter Meister des Harunobu-Kreises (vgl. den 1. Teil dieser Studien). Wir blicken in die von einem breiten roten Balken getragene Küche. Dasselbe Schild, wie auf dem vorigen Blatte, zeigt den Namen des Schlüsselhauses und das Wort Gokyūsho. Den größten Raum des Bildes beherrscht ein riesiger schwarzer, innen dunkelgelber Bottich, aus dem ein gleichfalls dunkelgelber dampfender schlotartiger Kessel wächst. Ein seltsames Gespenst ist ihm entsprungen und steht auf seinem breiten Rande. Seinen Kopf bildet ein orangefarbener Teekessel mit zinnoberrotem Auge, auf seinen Schultern liegen schwarze Lackuntersätze wie Epaulettes, seine Arme und Beine sind von Teesäcken gebildet, sein violettes Kleid trägt weiße Inschriften, eine gelbe Schürze liegt um seine Brust. In der Linken hält es ein rollenartiges Bündel, in der Rechten einen Ring mit großer heraldischer Gewürznelke (?). Es blickt nach Osen hinunter, die vor Schreck in die Knie gesunken ist. Sie stützt sich auf die linke Hand, die im Ärmel verborgene Rechte ist zum Gesicht erhoben, als könne sie den Anblick des Gespenstes nicht vertragen. Sie trägt ein violettes Kleid mit schwarzem Halseinsatz, eine apfel-

Abb. 9. Osen und der verzauberte Teekessel. Nach Yahoroku. (Slg. Lürmann.)

grüne Schärpe mit weißem Dekor und rote und weiße Untergewänder. Ihr Epheublattwappen erscheint an der rechten Schulter. Vor Schreck hat sie ein Täßchen fallen lassen, dessen Inhalt sich auf dem Fußboden ergießt. Die Inschriften auf dem Kleid und den Beuteln des Phantomes beziehen sich auf den Tee; so lesen wir z. B. Shigaraki, ein Ort in der Gegend von Kōga in Ōmi, wo es berühmten Tee gibt. Auch die Firma unsres Hauses ist erkennbar. (Abb. 9.) Was stellt der verrückte, lebendig gewordene Teekessel dar? Er kommt in guter Absicht! Er soll an den glück- und reichtumbringenden Bumbuku-chagama erinnern, jenen wunderbaren „in der Kriegskunst und Literatur gebildeten Teekessel", der sich einst vor einem staunenden Bonzen in einen Dachs (tanuki) verwandelte und den Kesselflicker, an den ihn der angstvolle Priester verkaufte und der das Wundertier für Geld sehen ließ, zu einem reichen Manne machte. Darauf geht auch das beigeschriebene Gedicht:

Bumbuku ni
mata iro subeshi
tarafuku wo
tonda chagama to
yorokobi ni keri.

Auf Deutsch etwa:

Von Kriegs- und Dichtkunst,
Doch ebenso von Liebe
Vollauf gesättigt
Strahlt nun der wunderbare
Teekessel voller Freude.

Also: Sogar Osens Teekessel ist in sie verliebt und verwandelt sich in den berühmten Bumbuku-chagama, um ihr Reichtümer zu bescheren.

Daß Osen mit Liebesanträgen bestürmt wurde, ist selbstverständlich. Eine Quelle erzählt, daß sich ganze Klubs (renjū) um ihre Minne bemühten. Aber

das schöne Mädchen blieb fest. Sie verlobte sich mit einem Beamten der shogunalen Regierung (bakushi) namens Kurachi 倉地 und reichte ihm die Hand zum Ehebunde. Ich bin so glücklich, ein Bild der alternden Schönheit von Utamaro aus dem Jahre 1790 zu besitzen, — sie zählt also damals etwa 38 Jahre, — das ich in Jahrg. I Heft 2 S. 152 dieser Zeitschrift veröffentlicht habe.

Neben Osen wird ein zweites Modell unsres Meisters genannt, von dem ich auch bereits in meinem Buche berichtet habe. Auch hier kann ich manche Ergänzung bringen.

In der Nähe des Kwannon-Tempels im Asakusa-Viertel in Yedo, einer höchst belebten Gegend, die nördlich an das Yoshiwara stieß, stand ein alter Ginkobaum (ichō), in dessen Blattwerk weiße Hähne und Tauben ihr Wesen trieben. Er überragte einen in der ganzen Stadt berühmten Zahnbürstenladen (楊枝店), der den Namen Yanagi-ya 柳屋, „Weidenhaus", führte und einem gewissen Niheiji 仁平次 gehörte. Sein Wappenbild, ein großer Weidenbaum, war auf die Rückwand gemalt, blaue Vorhänge am Dachfirst zeigten weißgestickte Weidenzweige, Regale mit Zahnbürsten, Zahnstochern und andern kosmetischen Artikeln boten ihre Waren zum Verkauf an. Ein Plakat mit einem Fächer, in dem sich als Wappen des Besitzers zwei Falkenfedern kreuzten, verriet, daß es dort auch „Duftmuscheln", nioifushi, zu kaufen gab. Außerdem konnte man Parfum und besonders feine Zahnstocher aus Preißelbeerholz (kamboku) erwerben. Interessant ist ein auf verschiedenen Abbildungen dargestelltes Plakatbrett, das „Blumen in Reiswein" anpreist und auch jedesmal eine Sakeschale mit schwimmenden Blüten, aber immer andre Figuren neben derselben zeigt. Niheiji gab also den Malern etwas zu verdienen und konnte sichs auch leisten! Wenn man vor dem Laden stand, so ragte der alte Ginkobaum zur linken Hand. Rechts stand eine Steinlaterne und ein Kirschbaum, ebenso gehörte zu dem Etablissement ein Fischteich, also ein höchst poetisches Eckchen! Wir besitzen von diesem Zahnbürstenladen so viele Abbildungen, daß es ein leichtes wäre, ihn in allen seinen Teilen zu rekonstruieren.

Seine Hauptanziehungskraft aber waren nicht seine Verschönerungsartikel, sondern die liebreizende Tochter des Eigentümers Ofuji 阿藤. Sie war um 1752 geboren, also ebenso alt, wie Osen. Auch ihre Schönheit verherrlichte ein Kinderlied, das ich später abdrucken werde, auch ihr Name wurde in Lustspielen gepriesen, auch ihre Anmut setzte die Pinsel verschiedener Maler in Bewegung. Drei Darstellungen von der Hand des Harunobu habe ich bereits bekannt gemacht. Ich vermag auch hier noch mehr zu geben. Ein Blatt, das im Juni 1910 in London verauktioniert wurde, zeigt Ofuji vor einem Mörser hockend und in der Rechten einen Schlegel haltend, ausnahms-

Abb. 10. Ofuji vom Yanagi-Haus mit einer Freundin. Von Harunobu. (Londonkatalog Juni 1910. Nr. 56.)

weise nicht tabako rauchend. (Abb. 10.) Sie unterhält sich mit einer neben ihr sitzenden Freundin, die nun ihrerseits das schöne Laster des Rauchens betreibt. Zu ihren Füßen pickt einer der weißen Hähne Osens Körner auf. Im Januar des nächsten Jahres kam, gleichfalls in London, ein zweites Ofuji-Blatt zur Versteigerung. Das junge Mädchen kniet, die rechte Hand an einen Ladenpfosten gestützt, in der linken Hand die geliebte tabako-Pfeife, und unterhält sich mit einem schwertbewehrten Manne in schwarzer Kapuze, der nach früher ausgeführten Gründen Harunobu selber ist.[1] Ein niedliches kleines Mädchen steht neben ihm, vielleicht seine Tochter? Auf diesem Blatte trägt Ofuji das Doppelfederwappen ihres Vaters. Sonst wechselt ihr mon fortwährend. Das Konohana hat in seinem 4. Hefte (1910, 3. Monat) ihre Figur nach dem geschilderten Holzschnitt wiedergegeben. Höchst überflüssigerweise druckt es dabei denselben Text ab, den es bereits im 2. Hefte gebracht.

Es ist Hans von Winiwarters Verdienst, in der oben zitierten Zeitschrift nachgewiesen zu haben, daß Kitao Shigemasa in seinem Buche Azuma no hana bereits ein Jahr vor Harunobus Blättern (1768) ein Bild der Ofuji in ihrem Zahnbürstenladen in Unterhaltung mit dem berühmten Maler veröffentlicht hat. (Fig. 1 in der genannten Zeitschrift.) Ofuji raucht natürlich wieder. Neben ihr liegt ein langes Bambusrohr, wahrscheinlich um damit die aufdringlichen Tauben zu verscheuchen. Denn eine Taube ist bereits auf einen Auslagetisch geflogen und pickt dort vergnüglich herum. Aus demselben Buche hat v. Winiwarter ein zweites Bild veröffentlicht (Fig. 2), aus dem er nachweist, daß die litterarische Notiz, Ofuji habe beim Zimmerbogenschießen Pfeile gesammelt, ihr Recht hat: Wir sehen sie im Etablissement des Tobun (度紋) auf dem „Frauenhügel" (女人坂) vor einem Pfeilständer sitzen und zwei Männer beaufsichtigen, die sich im Bogenschießen üben. Rechts erscheint ein Tempeldach mit den Zeichen der crux suastica.

Auch die später zu gebende literarische Notiz, daß sie von Bunchō dargestellt worden ist, ist richtig, wie ein im April 1911 zu London versteigertes

[1] Vgl. mein Buch S. 58, 63. Auch Hans v. Winiwarter hat sich meiner Deutung angeschlossen.

Hosoe (Schmalbild) des Meisters beweist. Sie hat wieder an ihrem Mörser gearbeitet. Eine weiße Schürze schützt ihr Kleid, um das sich eine prachtvolle Schärpe mit heraldischen Kranichen schlingt. Ihr Wappen ist diesmal eine Glyzinenblüte mit Blättern (auf ihren Namen gehend, fuji = Glyzine.) Im Scherz hat sie eine weiße Henne aufgenommen und hält sie geschützt vor dem aufblickenden Hahne. Wir sehen wieder die Steinlaterne, die Reklameschilder mit dem Weidenbaum und den „Blumen in Reiswein", nur ist auffallenderweise statt des Falkenfederwappens ein Wappen mit zwei Bambussschossen abgebildet.

Noch jahrzehntelang war der Zahnbürstenladen des Niheiji berühmt. Immer wieder taucht er auf Holzschnittblättern auf. Auf einem Triptychon des Eishi bildet er den Hintergrund eines Teiles. Wir sehen in üblicher Umgebung die kleine Figur einer Verkäuferin, diesmal mit weißer Kopfbedeckung, vom alten Ginkobaume ragt ein Ast über dem Ganzen, und im Vordergrund treiben sich drei weiße Tauben und ein Hahn umher. Links neben dem Laden hat sich eine Konkurrenzfirma aufgetan. Auch der im folgenden veröffentlichte Text spricht von mehreren solcher Läden. Das Werk entstammt den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts. Sicherlich geht auch ein Blatt des Utamaro (vgl. mein Buch Utamaro Nr. 281), das ich selbst besitze — leider mit abgeschnittenen Ecken! — auf den berühmten Laden: Große Brustbilder. Eine junge Zahnbürstenverkäuferin in gleicher Kopfbedeckung, wie eben genannt, und grauem, mit weißen Mövchen verzierten Kleide hält einem jungen Samurai ein rot beschriebenes Reklame(?)blatt entgegen. Hinter ihr Zahnbürstenregal und Schild mit Annonce der „Blumen in Reiswein". Um 1800. (Aus der Zwölfreihe „Fujin tewaza jūni kō"). Ungefähr zur selben Zeit wie Eishi brachte Toyokuni I ein Bild des „Weidenhauses" in seinem Buche „Ehon niwō sensu", das ich in der Slg. Jaekel-Greifswald einsehen konnte. Auch hier trägt die mit einem Schlegel tätige Verkäuferin eine weiße Kopfbedeckung. Ob es noch Ofuji ist, ist mir fraglich. Bedeutend später (1802) brachte er denselben Stoff in seinem Farbenbuch „Ehon imayō sugata". Er hat hier in der Zeichnung des Ladens und seiner Verkäuferin eine ähnliche Anleihe an sein früheres Buch gemacht, wie Utamaro in seinem „Kampfrichter" bei seinem „Mondbuch" (vgl. Ostas. Zeitschr. Jhg. I Heft 2), nur daß das Bild im Negativ gegeben ist. Auch die alte Schießhalle des Tobun ist wieder abgebildet, und zwar der Hauptladen am Wasser, während der auf dem Berge als „Zweigfirma" bezeichnet war. (Vgl. die etwas andere Auffassung bei H. v. Winiwarter, der aber das erste Toyokunibuch nicht kannte.) Daß der Hauch der Romantik aus der Bogenhalle längst gewichen war, beweist der Text des Toyokuni zu seinem Bilde (nach Succos Buch über T. Seite 65): „Osato, eine Dienerin

im Yōkyūya [Schießhalle], macht oft Fehler in den Rechnungen, da sie in ihrer Pflicht sehr unaufmerksam ist. Ihr Benehmen den Gästen gegenüber und ihr Betragen bei der Arbeit ist wenig schön. Ebenso das der Tochter im Yōkyūya, welche ewig lächelt und ihr allzugroßes Händchen vor den Mund hält und dabei überzeugt ist, daß sie die schönste Person. Sie bewundert ihre Figur im Spiegel, angezogen mit Kreppkleidern, und ihr Gesicht ist gepudert, obgleich ihre Nase einen Schnurrbart hat..."

O weh! Das klingt bitter! Wo ist die alte Herrlichkeit vor dreiundzwanzig Jahren geblieben? —

Ich habe damals die Dohei-Geschichte übersetzt, die Ofuji-Geschichte aber wegen Raummangels fortgelassen. Hier will ich sie nachbringen. Ihr Text gab dieselben Schwierigkeiten, ein scherzhaft tändelndes Chinesisch, oft absichtlich verstellte Zeichen, das On vom Kana verschieden, aber der Inhalt ein so plastisches Zeitbildchen, daß sich die Mühe verlohnte, wenn auch sogar meiner japanischen Hülfskraft ein Teil der Stellen dunkel erschien. Somit ist mit Ausnahme eines belanglosen Vor- und Nachwortes das ganze Buch wiedergegeben.

„Ein Gespräch über die Vorzüge und Nachteile der Osen und Ofuji.[1]

Als ich jüngst die Geschichte von Dohei und Osen vollendet hatte, wollte ich mit derartigen Plaudereien Schluß machen. Da kam zu mir ein Gast aus Asakusa[2] und sagte: „Hast Du denn gar kein Wort für Ofuji von Ichō[3] übrig? Der Ruhm ihres Antlitzes und ihrer Gestalt ist sicherlich nicht geringer, als der der Osen!" Da habe ich, ohne mich selbst auf Einzelheiten einzulassen,[4] das „Gespräch über die Vorzüge und Nachteile" wiedergegeben und folgende Geschichte geschrieben:

Der Inari von Ichō[5] sprach zum Inari von Kasamori:

„Wie ich vernehme, lebt in Ihrem[6] Gebiet eine gewisse Osen. Wie läßt sie sich mit der Ofuji meines Hauses vergleichen?"

Da sprach der Gott von Kasamori:

„Sie ist die Tochter des Ichi-Hauses, und Osen ist ihr Name, ein Erd-

[1] Der Titel „Osen Ofuji yuretsu ben" ist auch in Stempelschrift gegeben.

[2] Das Stadtviertel Yedos, in dem Ofuji wohnte.

[3] Ichō 銀杏 ist der Ginkobaum, auch ginnan, Salisburia adamantifolia, Gingko biloba. Er wird hier zum Ortsnamen gemacht und tritt später als Priestername auf.

[4] D. h. er will nur die Götter reden lassen.

[5] Inari 稲荷 ist der Reisgott, dessen Diener weiße Füchse sind. Er wird selbst auch als Weißfuchs dargestellt. Hier treten verschiedene Inari auf. Offenbar war auch in der Nähe des berühmten Ginkobaumes ein Heiligtum des Gottes, wie wir es aus Kasamori kennen.

[6] Der Dörfler redet den Städter mit 其 an! Hier irrtümlich umgekehrt. S. u.

geschöpf allererster Klasse von himmlischer Schönheit. Und gäbe sie auch nichts auf ihre Kleidung, sie wäre doch rein, und gäbe sie auch nichts auf ihre Umgangsformen, sie wäre doch schön, und steckte sie sich auch weder Kämme noch Haarschmuck auf den Kopf und verschmähte Karminschminke und Reispuder, sie wäre doch reizend! Denn ihre Schönheit ist ihr wirklich angeboren. Der Liebling ist sie von den 808 Straßen Yedos. Von Shiba bis Kanda[1] singt das Volk und schwärmt das Volk: „Osen! Osen!" und den Leuten läuft das Wasser im Munde zusammen.[2] Man sucht das Rind und streckt sich auf der Bank des Zenkō-Tempels.[3] Das Nasenhaar verlängert sich,[4] und man kann sehen, wie ein Elefant gebunden wird.[5] Den auf einen Sen gesteigerten Preis für eine Tasse Tee lassen sie umkommen.[6] Neun Jahre in tiefsten Gedanken sitzend[7] zermürben sie ihr Hinterteil. Wenn sie Reisklöße kaufen, fragen sie nicht nach dem Preise, und wenn sie sie essen, wissen sie nicht, wie sie schmecken.[8] Sie befinden sich in heller Verzückung, als sähen sie in Osens Antlitz eine Götterversammlung.[9] Vor dem Tore ist ein richtiger Markt, und weil der schmale Zugang verstopft ist, so drängen und stoßen sie einander. Was eben noch da war, sieh, [das Bild der Menschenmenge] ist schon wieder ein anderes geworden.[10] Die Rundklöße dieser Gegend verwandeln sich in Backklöße.[11] Zu den unsagbar schönen Pfirsichpflaumenbäumen[12] bahnt sich der Weg von selbst.[13] Wenn Brokatbilder in Auftrag gegeben werden, über Gedichte, über dem Puffbrett,[14] in illustrierten Geschichtenbüchern, überall spielt Osen die Hauptrolle. Als unzulängliche Stellvertreterinnen (? oder

[1] Stadtviertel von Yedo.

[2] „strömt der vom Munde fließende Speichel."

[3] Nagano in der Provinz Shinshū ist durch den Buddhistentempel Zenkōji berühmt. Eine Erzählung berichtet, daß einer alten Frau, die Wäsche wusch, ein Wäschestück von einem Rinde auf den Hörnern entführt wurde. Sie lief dem Tiere nach, das nach dem Zenkō-Tempel rannte, und da sie einmal beim Tempel war, mußte sie dort auch beten. Man denkt an Saul, der seines Vaters Esel suchte und ein Königreich fand. Hier: Das Volk sucht Osen auf und findet eine Göttin.

[4] Langes Nasenhaar ist ein Zeichen von Lebemännern.

[5] Ein Spruch des Priesters Kenko (im Tsure-zure-gusa) lautet: „Mit einem Seil aus Frauenhaaren kann man einen Elefanten binden, und wenn man auf einer aus einem alten Frauenschuh geschnitzten Flöte bläst, so kommt ein Herbsthirsch herbei".

[6] Kusarasu, „verfaulen".

[7] „Ku nen mempeki", wie der berühmte Buddhistenpriester Dharuma.

[8] Selbst Osens berühmte Reisklöße ziehen sie nicht von ihrer Verzückung ab.

[9] matsuri no wataru, religiöse Festversammlung, besonders Jahresfest.

[10] Der Sinn ist wohl: Das flutende Gedränge gibt fortwährend neue Bilder.

[11] Wortspiel: yakimochi, Backkloß, heißt auch: Eifersucht. Sie beneiden einander um Osens Anblick.

[12] Sumomo, Prunus triflora.

[13] durch die vorwärtsdrängenden Menschen.

[14] Das sugoroku-Spiel, ⚅ ⚄.

Göttername?) werden nach ihrem Vorbilde beim Tempelfest[1] der Stadt Iida Puppen hergestellt. Solche Dinge, wie von Osen, habe ich aber noch niemals von Ofuji gehört."

Da lachte der Gott von Ichō, und mit welchem Lächeln sprach er:

„Deine[2] Art paßt ganz zu der dörflichen Gegend von Yanaka! Du kannst wohl den Geschmack eines süßen Bohnenbreies[3] von Gartenklößen,[4] Kartoffeln von Bohnentunke[5] unterscheiden, aber von der Größe Asakusas hast Du keine Ahnung! Es liegt ein Zahnbürstenladen hinter dem Kwannon-Tempel unter einem Ginkobaume mitten unter einer Reihe von andern kleinen Läden. Seine Regale sind mit Zahnbürsten gefüllt. Tauben picken im Fluge die Bohnen auf, und Fische springen im Teiche. Gensuis[6] Anpreisungen und Korokus Kugelspiel belustigt einen ganzen Berg neugieriger Zuschauer, die Scheiden der Schwerter[7] streifen einander, wie die Ellenbogen von den herumgewundenen Ärmeln gerieben werden, und herumgeworfen wird das Geld, als ob tropftropf der Regen fällt. Wie Kammzähne aber dicht aneinandergereiht ist die Menschenmenge. Denn was die ganze Nachbarschaft überstrahlt, das ist Ofuji!

Zu Tage tritt das Verheimlichte; die Liebesleidenschaft, die bisher eine Ärmelkappe[8] getragen hat, jetzt wird sie zu offener Liebe! Man muß beim Namen der Firma des Weidenhauses unwillkürlich an das Lied von der blauen Schwertlilie denken.[9] Wie das Susuki-Gras[10] Ähren speit, so wird die Geldbörse geleert. An die Wände ist das Wappen der beiden sich kreuzenden Falkenfedern[11] gemalt. Der Ginkobaum streut seine Blätter in den Garten.[12]

Sie ist noch keine zwanzig, aber über sechszehn Jahre alt. Leicht gewellt ist ihr Schläfenhaar, ähnlich einer Perücke gebildet, und weiß gepudert ist sie wie eine Puppe. Aus Elfenbein ist ihr Kamm gebildet, aus Silber sind ihre Haarnadeln gefertigt. Ihre Augenbrauen sind wie ein feiner Hauch ge-

[1] Kaichō 開帳 das Zurückschieben des Vorhanges vor dem Schrein des Götterbildes.

[2] Der Städter spricht von oben herab zum Dörfler: 汝. Hier richtig! S. o.

[3] dengaku ist gebackenes tofu (Bohnenquark) mit gezuckertem miso (Tunke aus Weizen und Bohnen).

[4] tsuke no dango, mir unbekannt.

[5] miso.

[6] Gensui soll ein Zahnkünstler gewesen sein.

[7] Auch Samurais suchen den berühmten Laden auf.

[8] Sodezukin, Kappe in der Form eines viereckigen Ärmels, die bei kaltem Wetter getragen wird.

[9] ayame 菖蒲 ist Iris sibirica var. orientalis (al.: Calamus aromaticus). Mir ist das Uta von der Schwertlilie unbekannt. Auf Holzschnitten ist oft die Irisblüte unter Weidenbäumen dargestellt. Sicher Anspielung auf Ofuji.

[10] Eularia japonica

[11] das taka-no-ha no mon. das auch die Tokugawa-Familie führte.

[12] Wie die Falkenfedern das Hauswappen sind, sind die Ginkoblätter das Wappen der Ofuji.

fegt, und die Karminschminke ihres Mundes ist noch nicht trocken.[1] Die Zweige ihrer Hüften sind zusammengeschmiegt und schmal wie Zahnbürsten.[2] Ihre Gewänder halten den Duft der Venusmuscheln[3] fest. Lustspiele sprechen von ihr, Brokatbilder geben sie wieder. Aber Harunobu hat große Lust, seinen Pinsel wegzuwerfen, und Buncho wird es schwer, ihr Antlitz zu treffen. In Kinderliedern tönt es:

„Dem Edelsteine
Die Jungfrau gleicht, die reine!"

Es ist gar nicht möglich, mit ihrer Person die Osen in Vergleichung zu bringen!"

Der beiden Götter Rede und Gegenrede ward fortgesetzt, ein unaufhörliches Licht gegen Schatten.

Das hörte der Inari von Oji.[4] Schnell schlug er seinen Götterbildvorhang zurück und sagte:

„Haltet ein! Ich, der Inari von Oji, der Oberherr über acht Provinzen, das Oberhaupt des Shoichii-Ranges[5] will den Streit schlichten. Die Gestalt und der Ruf der Schönheit [der beiden Mädchen] ruft Urteile hervor, die so verschieden sind, wie die Gesichter der Menschen.[6] Man kann wohl ein Pferd für einen Hirsch und einen Silberreiher für einen Raben und ein Rasiermesser für stumpf und eine Reibekeule für scharf halten. Auch ein Shingoza[7] rühmt seine Heimat, und ein auf gute Sitten rülpsender[8] japanischer Bücherwurm beneidet glühend China.[9] Im gesamten Raume von Himmel und Erde kann kein Ding allein bestehen, weder Mann, noch Weib, weder Hoch, noch Niedrig, weder Götterlehre, noch Konfuzianismus, noch Buddhismus, noch Roshis Lehre,[10] weder Blumen, noch Ahorn, weder Reiskuchen, noch Reiswein, weder

[1] Die Schilderung der kosmetischen Reize der Städterin steht in absichtlichem Kontrast zu den natürlichen Reizen der Osen, wie sie der dörfliche Inari geschildert hat. Die Lippenschminke ist immer frisch aufgetragen.

[2] Yo-ji, Wortspiel mit dem gleichlautenden „Weidenzweig".

[3] Es steht fushi no nioi, für fushi ist 蛤 (hamaguri), Venusmuschel, Cytherea meretrix gesetzt. Auf dem Holzschnitt zu dieser Szene sind am Firmenschild nioi-fushi angepriesen.

[4] Oji 王子 „Prinz". Eine kleine Stadt Oji in der Umgegend von Yedo ist durch ihre Kirschblüte berühmt. Sie hat einen berühmten, von bekannten Teehäusern umgebenen Inari-Tempel.

[5] 正一位 „erster Rang Würde". Ich weiß nicht, was dieser Titel des Fuchses der Füchse bedeutet.

[6] Der Obergott hört sich gern reden und kramt nun eine langatmige Weisheit aus. Der langen Rede kurzer Sinn ist nur: Man soll zwei verschiedene Gegenstände überhaupt nicht miteinander vergleichen. Schließlich aber tut er es selbst!

[7] Ein mir unbekannter Menschenschlag.

[8] hetsu hiri = he wo hiri.

[9] Hier spricht ehrlicher Patriotismus.

[10] Die ganze Wortgruppe: „Götterlehre — Roshis Lehre" umfaßt im Japanischen nur die 4 Silben: shin-ju-ho-ro. Roshi war ein chinesischer Philosoph.

das eine, noch das andere. Erst der Enkel macht den Großvater zum Großvater. Ein Geschäftsführer, der die Hundert nur addiert, ohne sie auf der anderen Seite zu subtrahieren, irrt sich auf seinem Rechenbrett.[1] Auch das Zarte kann das Harte berichtigen, auch Verluste können Vorteile sehen. Wer in seinen Namen verliebt ist, braucht viel Schmuck, wer in seinen Vorteil verliebt ist, erweckt viel Haß. Der Geizhals gleicht der Irrlichtseele[2] des Bettlers, und auch die Göttin der Armut[3] kann wirklich ihr Haupt erheben. Ein eingebildeter Tropf wird jetzt für scharfsinnig gehalten, und Ehrlichkeit gilt als Tugend eines Dummkopfes. Hochmütige Menschen sorgen nur für ihr liebes Ich, und leichtsinnige Kerle sind klug, wie die Affen. Wenn man von allen diesen Charaktereigenschaften das Mittelmaß nimmt, so ergeben sie ein gesundes Verhältnis. Wer trinkt und seine Kleider versetzt, wird später ein Kuli,[4] und wer spielt und sein Geld vertut, wird später ein Lump. Wer in eine gestellte Grube[5] fällt, wird ein Bettler. Tausend wunderbare Verwandlungen stehen in Übereinstimmung mit dem Drang der Zeit[6], und kein hin- und hergerissener Mensch weiß, welchen Weg er einst gehen wird. Die Zweigfirma des Kōzambō-Verlages verkauft zahlreiche Gelbbücher,[7] die illustrierte Novellen enthalten, und der Kriegsrat von Ōdawara[8] hat geringere Einsicht, als die religiösen Sermone des Erzpriesters Ichō[9]. Ein Fuß ist gelegentlich zu kurz, ein Zoll ist gelegentlich zu lang. Sogar Priester Kōbō[10] hat einmal einen Pinselfehler[11] gemacht, und ein dummer Mensch erwirbt bisweilen ein Vermögen. Was kann man denn mit dem Reislöffel messen![12] Das ist sogar die Art der Lehren der Weisen. Ein Drache ahmt gelegentlich eine Schlange nach. Alle diese Dinge lassen sich aber weder vergleichen, noch in Übereinstimmung bringen, noch heben sie sich gegenseitig auf, noch

[1] Soroban.

[2] hitodama 人魂, phosphoroszierendes Licht, das für die Seele eines Toten gehalten wird. Es steht nur das 2. On-Zeichen.

[3] bimbō-gami. Das On gibt: „armer Teufel".

[4] Kumosuke.

[5] Geht wohl auf Kurtisanen.

[6] Dunkle Stelle. rinki ōhen: „handelnd in Übereinstimmung mit der Dringlichkeit des Augenblickes".

[7] die Ki- (iro-) byōshi, wie das vorliegende Buch eins ist. Hier wird auch der Verleger des Dohei-Buches bekannt gegeben!

[8] Stadt am Meere unweit des Fují. Im Jahre 1590 überrumpelte der Taikō Hideyoshi die Stadt, weil sich die Beratung der belagerten Generäle zu lange ausgedehnt. Sprichwörtlich.

[9] Ichō ist der Ginkobaum. Ob der Oshō Ichō existiert hat oder nur scherzweise erfunden ist?

[10] Kōbō Daishi (774—834) ist der berühmteste aller Buddhistenheiligen. Er wirkte als Priester, Maler, Bildhauer, Kalligraph.

[11] fude no ayamari, unser: lapsus calami.

[12] Wir würden sagen: Man kann nicht alles über einen Leisten schlagen.

stoßen sie aneinander. Wie also könnte man da Kasamori und Ichō in einen Vergleich ziehen! Immerhin, was Asakusa betrifft, so ist das ein belebtes Stück Erde. Im Süden geht die Kuramae-Straße[1] vorbei, der Norden stößt an das Yoshiwara, und die Schönheit des Zahnbürstenladens ist seit alten Zeiten berühmt. Ganz anders verhält es sich mit Kasamori! Es liegt hinter dem Ueno-Viertel im Winkel von Yanaka. Wenn Higurashi wirklich einmal ein Volksgewimmel sieht, so ist das nur zur Frühlings- und zur Sommerszeit, und doch ist sein Ruf auf tausend Meilen hin verbreitet, der Ruhm des Antlitzes (der Osen). Ich liebe keineswegs irgend eine Begünstigung; trotzdem ist mir ganz klar, daß der Ruf ihrer Schönheit völlig berechtigt ist und daß sie den ersten Rang gepachtet hat.[2] Schön ist sie, sie ist das „Männchen", und Ofuji ist das „Weibchen",[3] wenn auch ihre Schönheit unbestritten ist."

Das ist das Gespräch über die Vorzüge und Nachteile.

Nach diesen Worten stieg der Gott empor. Beide Götter dachten darüber nach und zogen sich gleichfalls zurück."

Ich überlasse es dem Kenner japanischen Kulturlebens der Tokugawa-Zeit, aus diesem köstlichen Zeitbilde weitere Schlüsse zu ziehen. Nur eins will ich noch bemerken: Zwischen den Innenseiten der Blätter meines Büchleins lagen mehr als dreißig sauber gepreßte, vor Alter prachtvoll rotbraun gewordene Blätter eines Ginkobaumes! Ihre sorgfältige Aufbewahrung hat nur dann einen Sinn, wenn sie von einem Verehrer des „Weidenhauses" und seiner reizenden Bewohnerin gesammelt sind....

Eine im Kono-hana zitierte, mir nicht zugängliche Ausgabe des Ukiyoe-ruikō, berichtet, daß es in jener Zeit „drei Schönheiten" von Yedo gab, nämlich Osen, Ofuji und Oyoshi 阿芳, ein Mädchen des Teehauses Tsutaya 蔦屋 im Asakusa-Viertel. Auch sie sei von Harunobu porträtiert worden. Ich habe bisher kein Bildnis dieses dritten Modells gesehen.

Die beiden schönen Tänzerinnen, die beim Feste des „lachenden Gottes" Ishitsu von Senshū im Yushima-Tempel zu Yedo auftraten und gleichfalls von Harunobu gemalt wurden, habe ich in meinem Buche erwähnt. Der Name der einen steht fest: Onami 阿浪, der der andern wird sowohl お美津 Omitsu, als auch おはつ Ohatsu genannt. Da die erste Form im On gegeben ist, hat sie die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Über meine damaligen Vermutungen betreffs dieser beiden Mädchen bin ich nicht hinausgekommen.

---

[1] eine Hauptverkehrsader.

[2] Der Oberfuchs schließt: Daß Ofuji bekannt ist, liegt auch mit an der Lage des Zahnbürstenladens in einem der belebtesten Teile der Stadt. Wenn aber Osen berühmt ist, so dankt sie das ihrer Schönheit allein und nicht dem Dorfwinkel, in dem sie wohnt.

[3] Ein hübsches Bild! 雄 und 此雌, „Männchen und Weibchen"; galanter konnte sich der Inari kaum aus der Affaire ziehen, obgleich ihm Ofuji wenig Dank gewußt haben wird.

Glücklicher war ich bei dem sechsten und letzten Modell des Meisters, das ich zu nennen habe. Wenn Harunobu in seinem Seirō bijin awase (Yedo 1770) 167 Bildnisse von Yoshiwara-Schönheiten gab, so kann von „Modellen" und „Porträtierung" natürlich keine Rede sein. Die Damen sehen auch einander sehr ähnlich und unterscheiden sich eigentlich nur in Haltung, Kleidung, Wappen und Beschäftigungen. Aber schon damals sah ich eine dieser Gestalten auf einer Reihe von Werken wiederkehren, die nicht ihren Namen festgehalten haben, also nicht bloßer Reklame dienen konnten. Sie trägt immer ein weißes, bisweilen blindgepreßtes Gewand, eine schmale, weiche, dunkle Schärpe (mit kleinen weißen Quadraten) und ein weißes und rotes Unterkleid. In ihrer Umgebung befindet sich ein Wandschirm, dessen Randdekor ein Gewürznelkenwappen im Rund zeigt, gelegentlich auch ein schwarzer Lackkasten mit Handhabe (Schreibkasten), auf dem zwei Blüten und ein Kranichwappen im Rund angebracht ist, ebenso Papierstückchen in Form von Kranichen als Wandschirmdekor.

In dem oben genannten Werk des Harunobu sind Blatt 35a bis 40b dem Chōji-ya 丁子屋, „Gewürznelkenhause", des Yoshiwara gewidmet. Unter dem Wappen der Oiran findet sich dreimal der Kranich und wiederholt die Gewürznelke, auf dem ersten Blatt ist der schwarze Lackkasten mit der bügelförmigen Handhabe wiedergegeben. Wir besitzen einen Einblattdruck des Torii IV Kiyonaga in großem Querformat mit dem Titel: „Shin Yoshiwara Yedo-machi ni chōme Chōyiya no zu", „Bild des Gewürznelkenhauses im 2. Häuserblock der Yedo-Straße des neuen Yoshiwara", das den großen Vor- und Küchenraum des Hauses darstellt. Im Hintergrund sehen wir die Flagge des Hauses mit dem Wappen von 5 zu einem Stern zusammengestellten Gewürznelken, und links hängt an einem Pfosten eine Kette von 14 Kranichen aus Papier. Fraglos also handelt es sich bei den Harunobu-Blättern um eine Schönheit dieses Hauses.

Auf vier Werken außer dem Yoshiwara-Buche habe ich sie damals nachgewiesen. Ich kann heut die Zahl bedeutend vermehren.

1. London Mai 1912 Nr. 159. Wandschirm mit Gewürznelkendekor. Kasten (hier erkennbar, daß eine Wand offen, 2 Büchsen darin) mit den beiden Blüten. Die Oiran in den üblichen Gewändern, darüber ein schwarzer Mantel, kniet vor einem Kohlenbecken und verbrennt Briefe. Aus dem Rauche erhebt sich die Gestalt eines Mannes in schwarzem Schulterkleid, der einen ähnlichen Bügelkasten hält. (Abb. 11.)

2. ibid. Nr. 21. Nacht. Veranda vor dem Hause, an dessen Papierwand die Schatten einer Geisha, eines Gastes und einer Teeschenkin erscheinen. Die Oiran in den bekannten Gewändern (das weiße in Blindpressung) starrt einsam in den Hof. Ihr Haar ist etwas in Unordnung geraten, ihr Antlitz übermüdet und gelangweilt.

3. London Juli 1914 Nr. 26. Der bekannte Wandschirm. Der Kasten, den der Mann auf Nr. 1 hielt. Die Oiran nimmt ihr weißes Gewand um und rüstet sich zum Ausgehen. Eine knieende Kaburo hält ihr Shamisen. (Ähnlich dem früher beschriebenen Blatte aus der Serie Fūzoku shiki kasen von 1770, Harunobu S. 71.)

4. London Juni 1913 Nr. 25. Nacht. Interieur mit weißer Laterne. Umherliegende Bücher. Die Oiran in weißem Gewande entfaltet einen Brief. Sie trägt eine anders dekorierte Schärpe, aber die gewöhnliche Schärpe ist vor ihr aufgehängt!

5. Happer-Slg. London April 1909 Nr. 375. Langbild. Die Oiran in den üblichen Gewändern mit buntem Überwurf hockt und liest einen Brief. Eine auf ein Kakemono gemalte Dharumafigur wird lebendig und beugt sich über sie. Das Kakemono ist mit dem Nelkenmuster des Wandschirms dekoriert!

Abb. 11. Hinatsuru verbrennt Liebesbriefe. Von Harunobu. (Londonkatalog Mai 1912 Nr. 159.

6. Sammlung S. H. Nr. 48. Interieur eines vornehmen Hauses. Ein Kästchen mit dem Kranichwappen! Junges Liebespaar im Gespräch. Das Mädchen in Weiß mit den Zügen der Oiran, der Jüngling in Schwarz.

7. Blondeau-Slg. London April 1910 Nr. 12. Ohne Andeutung des Bodens und des Hintergrundes. Jüngling in Schwarz mit Komuso-Hut und -Flöte. Mädchen mit Komuso-Hut in Weiß mit den Zügen der Oiran. Ein Unterkleid mit kleinen weißen Quadraten gemustert! Beide gehen nach links.

8. London März 1910 Nr. 5. Großer fliegender, prachtvoll blindgepreßter Kranich. Auf seinem Rücken sitzt die Oiran in buntem Gewande, einen langen Brief lesend. Eins der Unterkleider zeigt die weißen Quadratchen.

Das sind im Ganzen nicht weniger als 12 Blätter, die, ohne seinen Namen dasselbe Modell wiedergeben. Ich kann ihre Zahl noch vergrößern. Sie entstammen den verschiedensten Serien, sind teils realistisch, teils alle-

Abb. 12. Typus der Hinatsuru. Von Harunobu. Originalgröße. (Nach einem Laugbild der Slg. Kurth.)

gorisch. Die Haartracht und der Haarschmuck der Oiran sind stets dieselben. Ihr Porträt ist sofort erkennbar: Etwas müde, kleine Augen unter hochgewölbten Brauen und eine lange Nase, die an Meister Bunchōs Typen erinnert. (Abb. 12.) Welches Mädchen des Chōji-Hauses war es aber? Der Kranich gibt uns die Antwort: Es war die gefeiertste Schönheit des ganzen Hauses Hinatsuru 雛鶴 „Kranichjunges". Das Yoshiwarabuch bildet sie als letzte der Oiran ab. Dort liest sie in einem Buche, bei ihr steht ein schwarzlackierter Schreibkasten. Als Mon trägt sie das Wappen des Hauses, die Gewürznelken. Man kann aus dem vorliegenden Material eine ganze Reihe von Schlüssen auf ihre Persönlichkeit ziehen. Sie war literarisch und musikalisch gebildet und sehr schreiblustig. Daß der öfter wiederkehrende Mann im schwarzen Gewande den Künstler selbst darstellen soll, unterliegt nach früheren Funden kaum einem Zweifel. So oft hat er keine der Schönheiten von Yedo dargestellt, wie sie. Sie muß in seiner Kunst, aber auch in seinem Leben eine ähnliche Rolle gespielt haben, wie Hanaōgi in Kunst und Leben des Utamaro. Meine Zusammenstellung der Blätter ist ja mehr eine zufällige. Ich würde mich freuen, wenn die bereits stattliche Anzahl noch vermehrt würde. Aber schon das vorliegende Material beweist deutlich: Hinatsuru aus dem Chōji-Hause war der erklärte Liebling des Suzuki Harunobu.

Leben und Werk des P'eï Kü.[1]

Ein Kapitel aus der chinesischen Kolonialgeschichte.

Von Fritz Jäger.

Die Entstehung und Entwicklung des chinesischen Staates stellt sich als Kolonisationsprozeß im größten Ausmaß dar.[2] Von seinen ältesten Sitzen in den Talebenen des mittleren Huangho und des Weï war das handeltreibende Bauernvolk der Chinesen schrittweise nach Osten und Südosten vorgedrungen in die Gebiete fast kulturloser Nomaden- und Jägerstämme, die entweder im chinesischen Volkstum ganz aufgingen oder sich wenigstens dem politischen System der andrängenden Rasse unterordneten. Die Ausbreitung der chinesischen Macht in südwestlicher Richtung setzte später ein: die erste Siedlungskolonie wurde hier ums Jahr 330 v. Chr. im heutigen Yünnan gegründet; i. J. 214 entsandte Schï Huang-ti ein Heer von Verbannten in die unbekannten Gegenden von Fukien und Kuangtung und ließ die Ländereien dort von einer halben Million Ackerbauer bearbeiten. Eine bewußte systematische Kolonialpolitik im heutigen Sinne wurde jedoch erst von den Han-Kaisern eingeleitet. Die Berichte des Tschang K'ien über bisher ungeahnte Kulturvölker im fernen Westen veranlaßten sie, die nördliche und südliche Handelsstraße, die übrigens der chinesische Händler schon längst erschlossen hatte, auszubauen und zu sichern. So kamen bis dahin kaum bekannte Gebiete im Südwesten sowie die zahlreichen im Tarim-Becken gelegenen kleineren Oasenstaaten bis zum Pamir unter chinesische Botmäßigkeit. Im Jahre 101 v. Chr. war mit der Unterwerfung von Ferghana am oberen Syr darja ein gewisser Abschluß erreicht. Zur Sicherung des Gewonnenen wurden in den neuen Gebieten ackerbautreibende Militärkolonien angelegt; außerdem schuf man am Ostrande des Tarim-Beckens ein System von Befestigungen und kleineren Forts, die gleichsam eine westliche Fortsetzung der Großen Mauer bildeten. Mit der Zeit trat neben die militärische Besetzung eine Art Zivilverwaltung. So wuchs die chinesische Kolonialpolitik über den ursprünglichen Plan immer mehr hinaus; aus den gesicherten Straßen wurde ein politisches Protektorat und schließlich koloni-

---

[1] Die vorliegende Arbeit war eigentlich für die im Rahmen der „Ostasiatischen Zeitschrift" erschienene Festschrift zu Ehren Friedrich Hirths bestimmt, konnte aber vom Verfasser leider nicht mehr rechtzeitig fertig gestellt werden. Ich möchte den verehrten Altmeister unserer Wissenschaft bitten, noch nachträglich die Widmung dieses bescheidenen Beitrags annehmen zu wollen.

[2] Diesen Gesichtspunkt hat O. Franke in einer Rede über die Grundzüge chinesischer Kolonialpolitik (abgedruckt im: Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten XXIX 1911) besonders betont.

siertes Reichsgebiet. Die Chinesen vermochten sich aber in ihren zentralasiatischen Kolonien nicht lange zu halten; nach verschiedenen Unterbrechungen ging bereits im Jahre 127 n. Chr. die erste große Periode der westöstlichen Handelsbeziehungen zu Ende. Erst um die Mitte des 7. Jahrhunderts erreichte die chinesische Kolonialpolitik unter den T'ang einen neuen Höhepunkt. Im Jahre 630 errangen die Chinesen über die nördlichen Türken einen entscheidenden Sieg, der ihnen für ein halbes Jahrhundert die Herrschaft im Norden sicherte. Sie wußten dann weiter die Spaltungen unter den westlichen Türken klug auszunutzen: 640 eroberten sie Turfan; hiermit waren die Handelsstraßen nach Westen wieder erschlossen. Damals trat auch Tibet, das eben zum politischen Dasein erwacht war, in nähere Verbindung mit dem großen Nachbarreich, indem der König Srong-tsan Gam-po eine chinesische Prinzessin heiratete (641). Schließlich versuchte China auch den tungusischen Norden in seine Machtsphäre einzubeziehen, konnte aber vorerst nur die Halbinsel Liaotung gewinnen; die Unterwerfung Koreas wurde erst später (668) glücklich zu Ende geführt. In den Jahren 657 bis 659 hatten die Chinesen nach einer Reihe glücklicher Feldzüge das gesamte Gebiet der westlichen Türken annektiert. Für die Länder von Ili bis Tocharistan wurde eine einheitliche Verwaltungsorganisation nach chinesischem Muster geschaffen, im übrigen den besiegten Stämmen gegenüber die alte Politik eingeschlagen: man siedelte sie zu Hunderttausenden in den Grenzgebieten an, zog einzelne in den chinesischen Staatsdienst und verheiratete Prinzessinnen des kaiserlichen Hauses mit türkischen Fürsten. Bald entstanden aber den Chinesen neue Gegner, und mit wechselndem Erfolg bemühten sich jene, ihre Herrschaft über die Reiche zwischen Oxus und Indus aufrecht zu erhalten. Schließlich verbündeten sich Tibeter und Araber gegen China. Nach zwei Feldzügen, in deren Verlauf die chinesischen Heere bis ins Tal des Gilgit am oberen Indus gekommen waren, wurde Kao Sien-tschï, der zugleich gegen die Araber am Issyk-kul zu kämpfen hatte, im Jahre 751 am Ufer des Talas geschlagen; damit war China für lange Zeit aus dem Westen verdrängt.

Wie auf anderen Gebieten hatten auch auf kolonialpolitischem die Sui (581—618) bereits den T'ang vorgearbeitet und ihnen die Ziele gewiesen. Der zweite Kaiser dieser kurzlebigen Dynastie hat das Verdienst, daß er wieder die Notwendigkeit kolonialer Betätigung für China erkannte; die chinesischen Quellen berichten, er habe sich lebhaft für Unternehmungen in fernen Ländern interessiert. Der geeignete Mann zur Durchführung seiner Pläne fand sich in P'eï Kü; bei allen kolonialen Unternehmungen jener Zeit erscheint er als treibende Kraft. Im Jahre 607 wurde P'eï Kü als Handelskommissar nach Tschang-ye in Kansu entsandt, das damals den be-

deutendsten Umschlageplatz des chinesischen Überlandhandels bildete. Er fragte die fremden Händler, die dort verkehrten, über die Westländer und ihre Bewohner aus und stellte die erhaltenen Materialien zu einem besonderen, heute verlorenen Werke zusammen. Sein politisches Ziel bestand darin, die chinesische Oberhoheit über große Teile Zentralasiens auszudehnen. Bereits im Jahre 607 huldigten dem Kaiser an der Nordwestgrenze zahlreiche Barbarenstämme; auch in der Folgezeit erschienen von dort wiederholt Tributgesandtschaften am chinesischen Hof. Schwieriger gestalteten sich die Beziehungen zu den Türken, die immer wieder die Grenzgebiete im Nordwesten beunruhigten. Ums Jahr 582 hatten sich die Türken in einen westlichen und nördlichen Zweig endgültig gespalten; in ihren Ursprüngen reichte diese Spaltung noch weiter zurück und war durch chinesische Intrigen von langer Hand vorbereitet. Von 587 ab standen auch die nördlichen Türken unter zwei sich gegenseitig befehdenden Häuptlingen. P'eï Kü stellte seine ganze Türkenpolitik auf diese inneren Gegensätze ein und wußte auch einzelne Stämme in engere Abhängigkeit von China zu bringen. Weniger glücklich endigten die von ihm angeregten und teilweise geleiteten Unternehmungen gegen Korea (611—614). Die mit ungeheuren Opfern verbundenen Feldzüge riefen schließlich unter dem Volk Empörungen hervor und trugen letzten Endes die Schuld an dem Sturze der Sui-Dynastie.

In der Theorie vertrat P'eï Kü den Grundsatz, daß Chinesen und Barbaren einander gleich ständen. Ein Satz in der Vorrede seines Werkes lautet: „Der Kaiser ist vom Himmel berufen und ernährt alle Wesen, er macht keinen Unterschied zwischen Chinesen und Barbaren"[1]. In Wirklichkeit ver-

[1] Derselbe Gedanke findet sich schon im 2. Jhdt. v. Chr. bei Tung Tschung-schu 董仲舒: „Der Zentralherrscher dehnt seine Liebe aus bis zu den Barbarenstämmen." Zu diesem Satz bemerkt K'ang You-weï 康有爲 (Tung schï hio 董氏學, Kap. 6b fol. 27 v°): „Ausdehnung der Liebe auf die Barbarenvölker ist der große Grundsatz im Zeitalter des Weltfriedens. Die späteren Geschlechter, die immer nur von Vertreibung der Barbaren reden, haben dies nicht erkannt." Hieher gehören auch die Worte eines an den König von Groß-Pulü (Baltistān) gerichteten kaiserlichen Erlasses vom Jahre 717 (s. Chavannes, Documents sur les Tou-kiue S. 199): „Männer, die den Weisen gleichen und in den tugendhaften Spuren (der Vorgänger) wandeln, finden sich nicht allein in China; handelt es sich darum, eine Dynastie zu gründen und das Erbe eines Hauses fortzusetzen, so gibt es keinen Unterschied zwischen den Völkern verschiedener Sitten." Auf der andern Seite werden aber auch Stimmen laut, die scharf die Überlegenheit alles Chinesischen gegenüber den Barbaren betonen. Diese Auffassung läßt sich ebenfalls durch zahlreiche Aussprüche belegen, das bezeichnendste Beispiel bietet wohl eine vom Prémare (Notitiae linguae Sinicae, Malacca 1831, S. 203) mitgeteilte rhetorisch zugespitzte Äußerung des bekannten Sung-Dichters Su Schï 蘇軾 oder Su Tung-po 東坡 (1036—1101): „Die Barbaren können nicht nach der Weise des Mittelreiches regiert werden; sie sind den Tieren zu vergleichen. Wer versuchen wollte, sie mit großer Weisheit zu regieren, würde bloß große Verwirrung unter ihnen anrichten. Unsere ehemaligen Herrscher wußten dies wohl; deshalb regierten sie sie, nicht regierend; sie nicht regierend zu regieren, wahrlich, das ist die trefflichste Weise, sie zu regieren!". — Die beiden Sätze aus Tung Tschung-schu und K'ang You-weï stehen bei Franke, Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas usw. (Hamburg 1920) S. 199.

mochte sich aber auch P'ei Kü anscheinend nicht von der traditionellen Verachtung alles Fremden frei zu machen. Das beweisen die Mittel seiner Kolonialpolitik, die er immer den Eigenarten und realen Machtverhältnissen der betreffenden Völker anpaßte. Die Vertreter der westlichen Barbarenstämme suchte er zu gewinnen, indem er ihnen den ganzen Reichtum und Glanz des chinesischen Reiches vor Augen führte. Freigebige Bewirtung und Unterhaltung durch Theater und Spiele sollten diesen Eindruck verstärken. Dabei war nicht alles Gold, was glänzte; aber P'ei Kü stellte eben bewußt Täuschung und Bestechung in den Dienst seiner Politik. Zu stärkeren staatlichen Verbänden als die Barbarenstämme des Westens waren die Türken zusammengeschlossen. Ihnen gegenüber wandte er den Grundsatz des divide et impera an; darin waren die Chinesen von jeher Meister gewesen. Mit Erfolg wußte er die bestehenden Gegensätze zwischen den türkischen Stämmen zu vergrößern und im Interesse Chinas auszunützen. Aber er schreckte auch vor den äußersten Konsequenzen nicht zurück und betrachtete den politischen Mord als erlaubtes Mittel. In dem einen Fall, den seine Biographie erzählt, deckte er sich allerdings den Rücken, indem er die Zustimmung des Kaisers vorher einholte. Diese Methoden haben der Kolonialpolitik des P'ei Kü größere Erfolge gebracht als rein militärische Maßnahmen; zu ihnen griff er nur, wenn alle anderen Mittel versagten.

Mit P'ei Kü führen wir keine bisher ganz unbekannte Größe in die sinologische Literatur ein. Den allgemeinen geschichtlichen Hintergrund, auf dem sich seine koloniale Tätigkeit vollzog, hat bereits de Mailla in seiner Bearbeitung des T'ung kien kang mu (Bd. V) erschlossen. Die 1837 erschienenen Asiatischen Studien von Karl Friedrich Neumann brachten dann auch schon einen besonderen ihm gewidmeten Aufsatz (S. 187—202) unter dem Titel: Handelsstraßen von China nach dem Westen; nach einem chinesischen Werke aus dem sechsten Jahrhundert u. Z. Der Verfasser übersetzt hier im Auszug die Vorrede P'ei Kü's zu seiner Schilderung der Westländer und stellt im Anschluß hieran aus den Literaturverzeichnissen der Sui- und T'ang-Annalen eine Anzahl von Titeln chinesischer ethnographischer Werke über fremde Völker zusammen. Diese Arbeit war sicher für ihre Zeit wertvoll, vermag aber den Ansprüchen, die unsere inzwischen weiter fortgeschrittene Wissenschaft stellt, nicht mehr zu genügen. Eine Reihe von Sätzen hat Neumann nicht verstanden und einfach ausgelassen, im übrigen bildet seine Übersetzung stellenweise nur eine recht freie und fehlerhafte Paraphrase des chinesischen Textes. Auch sonst begegnet uns der Name P'ei Kü nicht selten in den Arbeiten von Julien, Chavannes, Hirth u. a.[1] Hier

[1] St. Julien, Renseignements bibliographiques sur les relations de voyages dans l'Inde et les

handelt es sich aber fast überall nur um gelegentliche Erwähnungen. Neuerdings hat A. Herrmann in seiner wertvollen Arbeit: Die ältesten chinesischen Karten von Zentral- und Westasien (Ostasiatische Zeitschrift VIII S. 193ff.) auch das Si yü t'u ki des P'eï Kü in den Kreis seiner Untersuchung gezogen und die diesem Werk einst beigegebenen Karten zu rekonstruieren versucht. Eine kritische Untersuchung und Übersetzung der Quellen zur Biographie des P'eï Kü hat aber bisher noch niemand unternommen. Diese Aufgabe stellt sich der erste Teil der vorliegenden Arbeit. Im zweiten sollen dann die noch vorhandenen Reste von P'eï Kü's Werk zusammengestellt und kommentiert werden.

Die Biographie des P'eï Kü ist uns in drei Rezensionen erhalten: 1. im Sui schu Kap. 67 fol. 4v°—7v°. 2. im Peï schï Kap. 38 fol. 6r°—9r°. 3. im T'ang schu Kap. 100 fol. 3r°—4v°. Die Zahlen der Textreihen, aus denen die verschiedenen Fassungen unserer Biographie bestehen, sind 78 : 74 : 39. Während also die Rezension des Peï schï nur wenig kürzer als die des Sui schu ist, hat die Biographie im T'ang schu gerade den halben Umfang von dieser. In welchem Abhängigkeitsverhältnis stehen nun die verschiedenen Rezensionen zueinander? Wir können rasch feststellen, daß die Textgestaltung des Peï schï völlig auf dem Sui schu beruht. Die Biographie im ersteren Werke weist zwar einzelne Kürzungen auf, die übrigen Abweichungen sind aber zu geringfügig, als daß wir annehmen müßten, der Verfasser des Peï schï habe die alten Quellen zur Biographie des P'eï Kü selbst eingesehen und verwertet. Anders steht es mit dem T'ang schu. Hier ist die ganze Vorrede des Si yü t'u ki bis auf die Stelle, welche die drei zentralasiatischen Handelsstraßen beschreibt, gestrichen und der Text auch sonst stark gekürzt. Entscheidend für die Quellenkritik erscheint aber ein anderer Umstand: die Biographie im T'ang schu enthält am Schluß einen längeren in den beiden anderen Werken fehlenden Zusatz, der uns über die letzten Lebensjahre P'eï Kü's Aufschluß erteilt; auch sein Todesdatum wird nur hier verzeichnet. Der Verfasser des T'ang schu hat also nicht einfach den Text des Sui schu exzerpiert, sondern muß auf die alten Dokumente des kaiserlichen Archivs selbst zurückgegangen sein. — Die im Peï schï

descriptions du Si-yu, qui ont été composées en chinois entre le Ve et le XVIIIe siècle de notre ère (Journal Asiatique 1847, Tome X, S. 285/6).

Fr. Hirth, Über die chinesischen Quellen zur Kenntnis Centralasiens unter der Herrschaft der Sassaniden etwa in der Zeit 500 bis 650 (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. X 1896, S. 228/9); The Mystery of Fulin (Journal of the American Oriental Society Vol. XXX, Part I [1909] S. 5 des Sonderabdrucks Vol. XXXIII, Part II [1913] S. 193 ff.).

Ed. Chavannes, Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux (St. Petersburg 1903) S. 15 Anm. 3, S. 17 f.

Ed. Chavannes, Note sur divers ouvrages relatifs à l'Inde qui furent publiés en Chine avant l'époque des T'ang (Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient III 1903, S. 438).

vorgenommenen Kürzungen sind bei der Übersetzung des Sui schu in eckige Klammern [ ] gesetzt. Um den mit Anmerkungen schon reich beladenen Text des letzteren nicht auch noch mit den Varianten des T'ang schu zu belasten, habe ich dessen Fassung nochmals ganz übersetzt. Das erschien mir auch deshalb angebracht, weil dieser Text an vielen Stellen etwas andere Ausdrücke gebraucht als die beiden anderen; die meistens nur geringen Unterschiede habe ich auch in der Übersetzung wiederzugeben versucht. Die Zusätze des T'ang schu stehen zwischen Winkelhaken ⟨ ⟩.

Zum Schluß seien noch die wichtigsten in den Anmerkungen zitierten Werke mit den dort gebrauchten Abkürzungen aufgeführt. Wenn hierunter auch verschiedene Abhandlungen A. Pfizmaiers genannt werden, so geschieht das deshalb, weil sie wenigstens eine rasche Orientierung über den Inhalt der chinesischen Texte ermöglichen; die zahllosen Übersetzungsfehler wie die seltsame Terminologie, die jener „ebenso unermüdliche wie unerschrockene Sinologe" sich zurecht gemacht hat, lassen aber jedesmal ein Zurückgehen auf das chinesische Original geraten erscheinen.

de Mailla, Histoire générale de la Chine, traduite du Tong-kien-kang-mou, Bd. V (Paris 1778) = de Mailla.

August Pfizmaier, Zur Geschichte der **Aufstände** gegen das Haus Sui (Wien 1878).

Die fremdländischen Reiche zu den Zeiten der Sui (Wien 1881).

Darlegungen aus der Geschichte des Hauses Sui (Wien 1881).

Fortsetzungen aus der Geschichte des Hauses Sui (Wien 1882).

Lebensbeschreibungen von Heerführern und Würdenträgern des Hauses Sui (Wien 1882).

Die Arbeiten von Pfizmaier erschienen in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien; unsere Zitate beziehen sich immer auf die betreffenden Sonderdrucke.

Ed. Chavannes, Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien (Paris 1895 ff.) = M H.

A. H. Giles, Biographical Dictionary (London 1898) = B D.

Fr. Hirth, **Nachworte** zur Inschrift des Tonjukuk (Petersburg 1899).

Ed. Chavannes, Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux (Petersburg 1903).

O. Franke, **Beiträge** aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens (Berlin 1904), Sonderdruck.

L. Wieger, Textes Historiques (Ho-kien fu 1904) = T H.
G. M. H. Playfair, The Cities and Towns of China² (Shanghai 1910).
Albert Herrmann, Die alten **Seidenstraßen** zwischen China und Syrien I (Berlin 1910).
Ed. Chavannes, Les Documents Chinois découverts par Aurel Stein (Oxford 1913).
Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. X (1896) = Wiener Zeitschrift.
T'oung Pao = T P.
Journal Asiatique = J A.
Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient = B E F E O.
Ostasiatische Zeitschrift = O Z.

Unserer Übersetzung der Biographie sowie den übrigen gelegentlichen Zitaten aus den dynastischen Geschichtswerken liegt der mit beweglichen Metalltypen hergestellte Neudruck des T'u schu tsi tsch'êng yin schu kü vom Jahre 1888 zugrunde, der seinerseits auf der Palastausgabe K'ien-lung's von 1739/1747 beruht.

I. Die Biographie des P'ei Kü.

1. nach dem Sui schu (Kap. 67) mit den Varianten des Peï schï (Kap. 38).

P'eï Kü hieß mit Zunamen Hung-ta;[1] [er stammte aus Wên-hi in Ho-tung.[2] Sein Großvater (P'eï) T'o bekleidete unter den Weï verschiedene Posten in der Provinz und im Zentralministerium,[3] sein Vater (P'eï)

[1] 裴矩字弘大.

[2] 河東聞喜: die Präfektur Ho-tung, eig. „(das Land) östlich des (Huang-) ho" entsprach im wesentlichen dem südlichen Teile der heutigen Provinz Schan-si 山西 (vgl. Chavannes, M. H. II S. 535). Unter der T'ang-Dynastie trug eine der 10 Provinzen (tao 道), in welche China damals eingeteilt wurde, diese Bezeichnung, die sich bis in die Neuzeit erhalten hat; vgl. Playfair, Cities Nr. 2088. Wen-hi ist identisch mit dem heutigen gleichnamigen Bezirk in Schanfi unter 35° 25′ ö. L., 111° 03′ n. Br.

[3] 祖他 (Schreibvariante 佗) 魏郡官尙書. Die obige Übersetzung gebe ich nur unter Vorbehalt; kün kuan schang schu kann natürlich in dieser Form nicht ein bestimmter Beamtentitel sein. Vielleicht sind aber die vorliegenden Schwierigkeiten zu lösen, wenn wir uns das Verwaltungssystem der nördlichen Wei (386—534) in den Hauptzügen vergegenwärtigen und damit einige Angaben in der Biographie des P'ei T'o zusammenstellen. Die wesentlich auf chinesischer Grundlage beruhende staatliche Organisation der Weï (Toba) läßt sich nun aus den erhaltenen Beamtentabellen (Weï schu Kap. 113) nicht ohne weiteres erschließen; wir können aber für diese Dynastie das uns genauer bekannte Verwaltungssystem der Sui (581—618) zu Grunde legen. Diese haben zwar (wie das immer der Fall war) für einzelne Ämter neue Bezeichnungen eingeführt, im übrigen aber die staatlichen Einrichtungen der Weï unverändert übernommen. Das Sui schu (Kap. 28 fol. 1) unterscheidet fünf große Zentralbehörden (scheng 省): I) das schang-schu 尙書 schêng. II) das mên-hia 門下 schêng. III) das neï-schï 內史 schêng. IV) das pi-schu 祕書 schêng und V) das neï-schï 內侍 schêng. Weitaus die wichtigste unter diesen Zentral-

No-tschï war unter den Tsi'i Sekretär beim Kronprinzen[1]. P'eï Kü verlor noch als kleines Kind seinen Vater.[2] Als er heranwuchs, widmete er sich eifrig dem Studium; er liebte besonders die schöne Literatur und hatte einen scharfen Verstand. Sein Oheim (P'eï) Jang-tschï[3] sagte zu ihm: „Ich glaube, du kannst bei deinen großen Fähigkeiten ein hervorragender Gelehrter werden; wenn du aber als Beamter vorwärts kommen willst, dann mußt

behörden war das schang-schu schêng; denn ihm unterstanden die sechs den späteren Ressortministerien entsprechenden Behörden (pu 部), nämlich: 1) das li 吏 pu (Zivil oder Inneres), 2) li 禮 pu (Ritual), 3) das ping 兵 pu (Heerwesen), 4) das tu-kuan 都官 pu (Justiz, dem späteren hing 刑 pu entsprechend), 5) das tu-tschï 度支 pu (Finanzen, identisch mit dem hu 戶 pu) und 6) das kung 工 pu (öffentliche Arbeiten). Jede dieser Behörden zerfiel wieder in eine Reihe von Ämtern. So unterstanden z. B. dem li-pu schang-schu 吏部尙書 d. h. also dem Präsidenten des Zivilministeriums folgende Beamte: a) zwei li-pu schï-lang 侍郎 oder Vizepräsidenten, b) ein tschu-tsio 主爵 schï-lang, c) zwei sse-hün 司勳 schï-lang, d) ein k'ao-kung 考功 schï-lang; als dessen Aufgabe wird angegeben (Sui-schu Kap. 27 fol. 1 v°): 掌考第及秀孝貞士等書. Ferner: unter dem tu-tschï schang-schu 度支尙書 d. h. dem Präsidenten des Finanzministeriums standen folgende Beamte: a) zwei hu-pu 戶部 schï-lang oder Vizepräsidenten (in dem mir vorliegenden Text muß hier der Name der nächsten Beamtenkategorie ausgefallen sein), b) ein kin-pu 金部 schï-lang, c) ein ts'ang-pu 倉部 schï-lang; er hat die Verwaltung der Kornmagazine unter sich: 掌諸倉帳出入等書. Durch diese Ausführungen werden nun auch einige Angaben in der Biographie des P'eï T'o (Weï schu, Kap. 88 fol. 4 r°) aufgehellt: 入爲尙書倉部郎中, 行河東郡事, 所在有稱績, 還拜尙書考功郎中, d. h. „Er trat als Direktor (der langtschung steht im Range unter dem schï-lang-Vizepräsidenten) in das »Amt für Kornmagazine« im Zentralministerium (schang-schu schêng); als er die Geschäfte der Präfektur Ho-tung (aus dieser stammte er) leitete, rühmte man überall seine Verdienste. Zurückgekehrt wurde er zum Direktor in der »Abteilung zur Prüfung von Verdiensten« im Zentralministerium ernannt". Stellen wir daneben die vier (in dieser Form sicher verderbten) Zeichen 郡官尙書 des Textes oben, so sehen wir in ihnen noch den Sinn durchschimmern: „er war Beamter in der Provinz und im Zentralministerium". P'eï T'o stieg dann in seiner Laufbahn bis zum Gouverneur der Provinz Tung-King 東荊州刺史 empor, mußte aber dann nach einigen Jahren wegen Krankheit um seinen Abschied bitten und starb i. J. 529. Seine Biographie steht im Weï schu Kap. 88 fol. 4 r° und im Peï schï Kap. 38 fol. 5 r°.

[1] 父訥之齊太子舍人. Es handelt sich hier um die nördliche Tsi'i-Dynastie (550—577). Der Beamtentitel t'ai-tse schê-jen erscheint in derselben Bedeutung schon unter der älteren Han-Dynastie (Chavannes, MH II, 521 XIX); den Ausdruck schê-jen 舍人 haben E. Arendt, China Review Bd. XIII S. 27/8 und Chavannes a. a. O. S. 102 Anm. 1 erklärt. Über P'eï No-tschï machen die Quellen keine weiteren Angaben.

[2] 矩繦孤: der Ausdruck 繦 (= 襁) 保 bezeichnet eigentlich die Binden, in welche die Kinder im ersten Monat gewickelt werden, also „Windeln" und steht dann etwas weiter gefaßt für „frühe Kindheit".

[3] 世父讓之: P'eï Jang-tschï zählte beim Tode seines Vaters 16 Jahre (年十六喪父), muß also — unter Beachtung der chinesischen Zählweise — i. J. 514 geboren sein. Er schlug die Beamtenlaufbahn ein und bekleidete in der Regierungsperiode Wu-ting 武定 (543—550) die Stellung eines tschung-schu schï-lang 中書侍郎, d. h. eines Vizepräsidenten im tschung-schu schêng, das dem neï-schï 內史 schêng der Sui (vgl. unten S. 92 Anm. 7) entspricht. Infolge einer Verleumdung mußte er auf Befehl des Kaisers Wên-süan 文宣 (550—559, eigentl. Kao Yang 高洋, Giles BD 964) der nördlichen Tsi'i-Dynastie Selbstmord begehen. Seine Biographie steht im Peï Ts'i schu Kap. 35 fol. 1 r° und im Peï schï Kap. 38 fol. 5 r°.

du dich mit den Angelegenheiten der Staatskunst befassen"[1]. P'eï Kü begann sich nun für politische Dinge zu interessieren.

[Als] unter der Ts'i-Dynastie [der Prinz von Peï-p'ing, namens Tschêng, Gouverneur von Sse tschou[2] war, ernannte er ihn zum Sekretär des Kriegsamtes;[3] dann] berief man ihn zum wên-hio des Prinzen von Kao-p'ing.[4] Nach dem Sturze der Ts'i[5] konnte er (zunächst) keinen Beamtenposten bekommen. Als Kao Tsu Generalgouverneur von Ting tschou wurde,[6] berief er P'eï Kü als Sekretär[7] und schätzte ihn sehr hoch. Infolge der Trauer um seine Mutter mußte aber dieser sein Amt niederlegen.[8] Nachdem Kao

[1] 當資幹世之務: die letzten vier Zeichen hängen als Objekt von dem Verbum 資 ab. Der Ausdruck 幹世 ist gleichbedeutend mit dem von Franke (Stud. z. Gesch. d. konf. Dogmas S. 14/5 Anm.) erklärten 經世 „die (politische) Welt regeln" oder „Staatskunst".

[2] 齊北平王貞爲司州牧: der Prinz von Peï-p'ing, der mit seinem persönlichen Namen Tschêng hieß, war der 5. Sohn des Kaisers Wu-tsch'êng 武成 (561—565, eigentl. Kao Tschan 高湛, Giles, BD 946) der nördlichen Ts'i-Dynastie; die Biographie dieses Prinzen steht im Peï Ts'i schu Kap. 12 fol. 4 v°. 牧 „Hirte" ist die literarische Bezeichnung für den Gouverneur einer alten Provinz 州. Die Provinz Sse 司州 wird ungefähr dem mittleren und nördlichen Honan entsprechen; vgl. Playfair Nr. 2079.

[3] 兵曹從事. Auch bei den Provinzialregierungen bestanden (bis in die neueste Zeit) den Ressort-Ministerien der Zentrale entsprechende Ämter für die einzelnen Verwaltungszweige.

[4] 高平王文學: der hier ausgelassene persönliche Name dieses Prinzen lautet Jen-ying 仁英, er war der 6. Sohn des Kaisers Wu-tsch'êng; vgl. Peï Ts'i schu Kap. 12 fol. 5 r°. Unter wên-hio haben wir eine Art literarischen Sekretärs und Beraters zu verstehen, dies scheint wenigstens aus seiner Erwähnung im Kapitel über die Beamtenorganisation der Sui (Sui schu Kap. 28 fol. 4 v°) hervorzugehen: 皇伯叔昆弟皇子爲親王, 置師友各一人文學二人, d. h. „die Vettern aller Grade und Söhne des Kaisers heißen kaiserliche Prinzen; ihnen werden je ein Erzieher (師), ein Freund (友) und zwei wên-hio beigegeben". Schon unter der Sui-Dynastie wurde die gesamte Beamtenschaft (abgesehen von Unterbeamten wie Schreibern, Dienern usw.) in neun Ränge 品 eingeteilt, von denen jeder wieder in einen oberen 正 und einen unteren 從 zerfiel; diese ganze Einteilung hatte sich bekanntlich bis in die neueste Zeit erhalten: vgl. W. F. Mayers, The Chinese Government [3] S. 125/6; eine weitere Untereinteilung in der T'ang-Dynastie erwähnt Pelliot, BEFEO III, 667 Anm. 1. Die wên-hio der kaiserlichen Prinzen gehörten nun nach dem Sui schu (Kap. 28 fol. 7 v°) dem sechsten unteren Range (6 b) an.

[5] Die Nord-Ts'i wurden im 1. Monat des Jahres 577 von den Nord-Tschou (577—581) abgelöst.

[6] Unter Kao Tsu ist hier Yang Kien 楊堅 (reg. 581—604, Giles BD 2367), der Begründer der Sui-Dynastie zu verstehen. Er stand zunächst im Dienst der Nord-Tschou: Generalgouverneur von Ting tschou wurde er im 2. Monat des Jahres 577; die Tschou schu (Kap. 6 fol. 5 v°) geben uns das genaue Datum seiner Ernennung: [建德六年二月丙辰以柱國隋公楊堅爲定州總管]. Ting tschou wird ungefähr dem heutigen südwestlichen Tschïli entsprechen; vgl. Playfair, Cities Nr. 6440. P'eï Kü kann nur ganz kurze Zeit ohne Amt gewesen sein; denn Yang Kien wurde noch, bevor Süan ti im 6. Monat d. J. 578 den Thron bestieg, zum Generalgouverneur von Hao tschou 亳州 ernannt (vgl. seine Biographie im Sui schu Kap. 1 fol. 1 v°). P'eï Kü muß also in der Zeit vom 2. Monat d. J. 577 bis zum 6. Monat d. J. 578 Sekretär des Generalgouverneurs von Ting tschou geworden sein.

[7] 記室 ki-schï ohne weiteren Zusatz bezeichnet kaum einen bestimmten Beamten in der damaligen staatlichen Organisation, sondern ist ein allgemeiner Ausdruck für „Sekretär" oder dergl. Im übrigen handelt es sich auch hier um einen alten Ausdruck, der schon in Beamtentiteln der Hanzeit wie ki schï ling schï 記室令史 erscheint.

[8] Über diesen Brauch vgl. de Groot, The Religious System of China Bd. II (1894) S. 571ff.

Tsu dann Reichsverweser[1] geworden war, ließ er P'eï Kü durch Boten rasch holen, damit er die Stelle eines Rates in der Reichskanzlei[2] übernehme. Als jener den Thron bestiegen hatte, beförderte er ihn zum ki-schï-lang; als solcher hatte er die von den Sekretären (bearbeiteten) Angelegenheiten an den Thron zu berichten(?).[3] In dem Feldzug gegen die Tsch'ên-Dynastie[4] bekleidete P'eï Kü die Stelle eines Adjutanten beim Oberbefehlshaber;[5] nach der Einnahme von Tan-yang[6] befahl der Prinz von Tsin, namens Kuang, dem P'eï Kü, zusammen mit Kao Kiung,[7] die Archive der Tsch'ên zu beschlagnahmen. Im nächsten Jahr (590) erhielt er vom Kaiser den Befehl, in Ling-nan[8] die Ruhe herzustellen; bevor er aber dahin aufgebrochen war, hatten sich Kao Tschï-hui, Wang Wên-tsin[9] und andere zusammengerottet und Unruhen

[1] Auf den im 6. Monat d. J. 578 gestorbenen Kaiser Wu 武帝 (vgl. Giles BD 2539) folgte sein unwürdiger Sohn Pin oder Süan ti 宣帝, der Schwiegersohn des Yang Kien. Aber schon im Anfang des nächsten Jahres dankte Süan ti zu Gunsten seines unmündigen Sohnes Tsch'an 闡 oder Tsing 靜 ti ab und starb im 5. Monat d. J. 580. Daraufhin ließ sich Yang Kien zum Reichsverweser 大丞相 ernennen und legte sich gegen Ende dieses Jahres den Titel „König von Sui" 隋王 bei. Im 2. Monat des nächsten Jahres (581) mußte dann Tsing ti den Thron an seinen Großvater Yang Kien abtreten; damit hörte die nördliche Tschou-Dynastie auf zu existieren, an ihre Stelle trat die Sui-Dynastie (581--618).

[2] 參相府記室事: siang-fu 相府 ist das Büro 府 des 大丞相 oder Reichsverwesers.

[3] 給事郎奏舍人事: die oben gegebene Übersetzung ist nur ein Notbehelf und bedarf noch der Verbesserung. Das Sui schu verzeichnet zwar die ki-schï-lang in seiner Darstellung der Beamtenorganisation, macht aber keine weiteren Angaben über ihre Aufgaben; die vier Zeichen 奏舍人事 im Text können nur die Funktion der ki-schï-lang genannten Beamten umschreiben. Die schê-jen sind Sekretäre verschiedener Grade in den Ministerien und anderen Behörden.

[4] Mit der Entthronung der Nord-Tschou (581) hatte Yang Kien den ganzen Norden Chinas und mit der Vernichtung der Tsch'ên (589) auch den Süden seiner Herrschaft unterworfen; damit war das gesamte Reich wieder in einer Hand vereinigt. Die Einzelheiten des Feldzuges gegen die Tsch'ên (588/9) können bei de Mailla Bd. V S. 473—482 und bei L. Wieger, TH II S. 1480/82 nachgelesen werden.

[5] 領元帥記室: den Oberbefehl über die verschiedenen gegen die Tsch'ên angesetzten Armeen führte der im Text gleich erwähnte (Yang) Kuang 楊廣, Prinz von Tsin 晉王; er war der zweite Sohn des Yang Kien und ist in der Geschichte als Yang ti 煬帝 (reg. 605—618, Giles BD 2393) bekannt.

[6] Tan-yang 丹陽 bezeichnet die damalige Hauptstadt im Süden Kien-k'ang 建康 (= Nanking).

[7] 高熲: seine Biographie steht im Sui schu Kap. 41 fol. 1 v°ff. (übersetzt von Pfitzmaier, Lebensbeschreibungen S. 91ff.) und im Peï schï Kap. 72 fol. 1 r°ff.

[8] 嶺南 „(das Land) südlich der (Pflaumen 梅)-Gebirgskette" umfaßt etwa die beiden modernen Provinzen Kuangtung und Kuangsi. Zur Sache selbst ist zu bemerken: Im Süden stieß die Herrschaft der Sui noch auf Widerstand, und auch die Versuche des Yang Kuang, durch schriftliche Aufforderungen des entthronten Kaisers die Anhänger der Tsch'ên dort zur Unterwerfung zu veranlassen, blieben erfolglos. Die Seele des ganzen Widerstandes war ein gewisser Sü Têng 徐璒, Präfekt von Yü-tschang 豫章 (in Kiangsi). Gegen ihn marschierte der Generalgouverneur Weï Kuang 韋洸 mit einem starken Heer, und seinen beiden Generälen Lü Ang 呂昂 und Fong Schi-ki 馮世基 gelang es, dem Sü Têng eine vernichtende Niederlage beizubringen und ihn gefangen zu nehmen; Weï Kuang suchte dann die Herrschaft der Sui in Ling-nan noch vollends zu befestigen. Vgl. seine Biographie im Sui schu Kap. 47 fol. 2 r°.

[9] 高智慧 und 汪文進.

hervorgerufen. Dadurch waren die Wege durch Wu und Yüe[1] versperrt, und der Kaiser war in Schwierigkeiten, wie er P'eï Kü entsenden könne. Dieser bat (um die Erlaubnis), rasch vorzurücken; der Kaiser genehmigte es. P'eï Kü ging nun bis Nan-k'ang[2] und brachte einige Tausend Soldaten zusammen. Damals bedrängte der Stammeshäuptling der Li, namens Wang Tschung-süan,[3] (die Gegend von) Kuang tschou;[4] er hatte seinen Unterführer Tschou Schï-kü[5] entsandt, um Tung-hêng tschou[6] einzuschließen. P'eï Kü eilte mit dem Obergeneral Lu Yüan[7] dahin. Die Rebellen hatten neun Palisadenreihen (als Hindernis) errichtet und ihr Lager im (Gebirge) Ta-yü ling[8] aufgeschlagen; sie kamen einander auf Rufsignale hin zu Hilfe. P'eï Kü rückte vor, griff sie an und schlug sie. Die Rebellen gaben (dann) bestürzt Tung-hêng tschou auf und setzten sich in dem (Gebirge) Yüan-tsch'ang ling fest. P'eï Kü griff sie erneut an und schlug sie; hierauf ließ er den (Tschou) Schï-kü enthaupten. Dann rückte er mit seinem Heer von Nan-hai vor zum Entsatz von Kuang tschou. Da gerieten (die Leute des Wang) Tschung-süan in Schrecken und zerstreuten sich.[9] Die Zahl der von P'eï Kü beruhigten

[1] 吳越 das heutige Kiangsu und Teile von Tschêkiang.

[2] 南康 entspricht nach Playfair Nr. 5546 dem jetzigen Schang-yu 上猶 hien im südwestlichen Kiangsi; dort gibt es noch heute eine Magistratur namens Nan-k'ang hien.

[3] 俚帥王仲宣. Die Li 俚 waren ein Eingeborenenstamm im Süden. Das Wörterbuch des K'ang-hi zitiert unter diesem Zeichen folgende Stelle aus dem Po wu tschï 博物志 (Mitte des 6. Jhdts. n. Chr.): 交州夷名曰俚子; Kiao tschou 交州 entspricht dem jetzigen Wu-tschou 梧州 fu in Kuangsi (vgl. Playfair Nr. 7129). In der Biographie des Weï Kuang (Sui schu Kap. 47 fol. 2 r°) wird Wang Tschung-süan als 番禺夷王 „König der Barbaren von P'an-yü" bezeichnet; dieses P'an-yü müssen wir nach Angabe des K'ang-hi (vgl. das Zeichen 禺 unter Radikal 114) im Bezirk Nan-hai 南海 der Provinz Kuangtung suchen. 番禺越地名在南海. Noch heute zerfällt Kanton in die beiden Magistraturen P'an-yü hien und Nan-hai hien (vgl. Playfair Nr. 4927).

[4] 廣州 bezeichnet Kanton und im weiteren Sinn die Provinz Kuangtung, ebenso wie das im folgenden gebrauchte Nan-hai.

[5] 其所部將周師舉.

[6] 東衡州 muß ein Ort in Kuang tschou sein.

[7] 大將軍盧愿: sein Name wird merkwürdigerweise weder in dem Reimverzeichnis der in den Annalenwerken erwähnten Personen (Schï sing yün pien 史姓韻編 Kap. 56) noch im biographischen Teil des T'u schu tsi tsch'êng 圖書集成 (Abteilung XIV Kap. 506) erwähnt.

[8] 大庾嶺 liegt im Südwesten von Kiangsi dort, wo diese Provinz mit Hunan und Kuangtung zusammenstößt. Über das im folgenden erwähnte Gebirge Yüan-tsch'ang 黿 (Peï schü: 原) 長嶺 kann ich keine näheren Angaben machen; es handelt sich dabei anscheinend nur um einen Teil der ersten größeren Gebirgskette.

[9] Die geschichtlichen Ereignisse sind auch hier stark zusammengezogen. In Wirklichkeit liegen die Dinge so: nach der Unterwerfung von Ling-nan hatte man Weï Kuang zum Generalgouverneur von Kuang tschou ernannt. Einige Jahre später empörte sich der Eingeborenen-Häuptling Wang Tschung-süan; Weï Kuang wurde von diesem mit seinem Heer eingeschlossen und im Kampf von einem Pfeil getroffen und getötet (vgl. Sui schu Kap. 43 fol. 2 r°). Nach unserem Text ist es dann erst P'eï Kü gelungen, die Ruhe im Süden wieder herzustellen.

und vereinigten Kreise betrug mehr als zwanzig. Kraft des erhaltenen Auftrages setzte er noch die dortigen Häuptlinge als Gouverneure und Präfekten ein.[1] Nach seiner Rückkehr erstattete er dem Kaiser Meldung. Dieser war darüber hoch erfreut; er forderte ihn auf, in der Audienzhalle (zum Thron) heraufzusteigen, und sprach sich lobend über seine Bemühungen aus. Dann sagte er zu Kao Kiung und Yang Su[2] gewendet: „Wei Kuang konnte mit 20 000 Soldaten nicht rechtzeitig das Gebirge überschreiten,[3] und ich war oft bekümmert über die geringe Zahl seiner Leute; P'ei Kü aber ist mit 3000 ermüdeten Soldaten direkt bis Nan-k'ang vorgedrungen. Über einen solchen Untertan sollte ich mich nicht freuen?" Man verlieh ihm für seine Verdienste den Titel k'ai-fu[4] und ernannte ihn zur Belohnung zum erblichen Herzog von Wên-hi hien;[5] dazu schenkte man ihm 2000 Stück Seide und beförderte ihn zum Vizepräsidenten im Finanzministerium.[6] Später wurde er als Vizepräsident ins nei-schi versetzt.[7]

---

[1] 又承制署其渠帥爲刺史縣令. Es war immer ein Grundsatz der chinesischen Kolonialpolitik, die einheimischen Führer unterworfener Völker bis zu einem gewissen Grade zur Verwaltung der betreffenden Landschaften heranzuziehen. Es sei hier nur ein ganz ähnlicher Fall angeführt: Als die Chinesen i. J. 630 durch einen großen Sieg die Macht der nördlichen Türken gebrochen hatten, zeigten sich die an der Nordwestgrenze wohnenden Stämme bereit, sich China zu unterwerfen. Man errichtete dann dort Kreise und Bezirke 州縣 und erhob die größeren zu Gouvernements 都督府; ihre Stammeshäuptlinge wurden zu Gouverneuren oder Präfekten ernannt und erhielten diese Ämter als erblich 以其首領爲都督刺史皆得世襲 ((T'ang schu Kap. 43 B, fol. 1 r°). Vgl. Hirth, Nachworte S. 27 und Chavannes, BEFEO III, 233 Anm. 1.

[2] Dies waren die beiden vertrauten Ratgeber des Kao Tsu. Über Kao Kiung vgl. oben S. 90 Anm. 7; über Yang Su 楊素 (gest. i. J. 606) s. Giles, BD 2408; seine Biographie im Sui schu Kap. 48, fol. 1ff. (vgl. auch Pei schi Kap. 41 fol. 11 v°ff.) hat Pfizmaier, Darlegungen S. 34—61 übersetzt.

[3] Der Kaiser muß hier den letzten unglücklich verlaufenen Feldzug des Wei Kuang im Auge haben, vgl. oben.

[4] d. h. man verlieh ihm das Recht, Audienzen abzuhalten. Der Ehrentitel k'ai-fu 開府 ist zuerst von Pelliot (BEFEO Bd. III S. 667 Anm. 7) erklärt worden: „Der Ausdruck »eine Residenz öffnen« kommt daher, daß die Inhaber dieses Titels eine Art von kleinem Hof hielten, wo sie Beamte ernennen konnten". Diese Erklärung Pelliots hat neuerdings Chavannes (TP 1916 S. 163 Anm. 3) gegen Vissière verteidigt und gestützt.

[5] 爵聞喜縣公: P'ei Kü stammte bekanntlich aus Wên-hi (vgl. oben S. 87).

[6] 民 (Pei schi 戶) 部侍郎: Das Pei schi vermeidet durchweg das Zeichen 民, das als tabuiert galt, weil es im persönlichen Namen des zweiten T'ang-Kaisers Li Schi-min 李世民 vorkam. Das dem schang-schu-schêng 尙書省 unterstellte Finanzministerium tu-tschi pu 度支部 hieß während der Sui-Dynastie eine Zeit lang auch min pu 民部 (s. Asakawa, The Early Institutional Life of Japan S. 224 Anm. 3); die verschiedenen Bezeichnungen dieses Ministeriums hat E. H. Fraser, China Review Bd. XXIV S. 136 zusammengestellt. Der Präsident des Finanzministeriums trug damals den Titel tu-tschi schang-schu 度支尙書; unter ihm standen zwei hu-pu 戶部 (oder min-pu) schi-lang 侍郎 (vgl. Sui schu Kap. 28 fol. 1 v°). Die Vizepräsidenten der dem schang-schu schêng unterstellten Ressortministerien 尙書諸曹侍郎 hatten alle den Rang 6a (Sui schu a. a. O. fol. 7 v°).

[7] 內史侍郎 (Rang 4a). Das nei-schi schêng 內史省 war, wie wir oben S. 87 Anm. 3 ge-

Damals war (das Reich der) Türken mächtig und blühend.[1] Der Chan Tu-lan hatte die Prinzessin Ta-yi der Familie Yü-wên geheiratet.[2] Infolgedessen gab es häufig Zwischenfälle an der Grenze.[3] Als später die Prinzessin mit einem Barbaren aus ihrer Begleitung heimlich verkehrte, deckte Tsch'ang-sun Schêng diese Sache zuerst auf. P'eï Kü bat, man solle ihn zu einer Besprechung mit Tu-lan entsenden und die Prinzessin aus dem Hause Yü-wen öffentlich hinrichten lassen.[4] Der Kaiser war damit einverstanden; schließlich wurde die Prinzessin jenen Worten gemäß getötet. Später geriet Tu-lan mit dem Chan Tu-li in Streitigkeiten[5] und griff wiederholt

sehen haben, eine der fünf großen Zentralbehörden 省 unter den Sui. Daß es der sonst tschung-schu schêng genannten, mit dem Erlaß der kaiserlichen Edikte beauftragten Zentralbehörde entsprach, geht aus folgender Stelle des Sui-schu (Kap. 26 fol. 1 v°) hervor: 高祖踐極,百度伊始,復廢周官,還依漢魏,唯以中書爲內史...

[1] Der folgende Abschnitt setzt die verwickelten politischen Verhältnisse bei den Türken und ihre Beziehungen zu China am Ende des 6. Jhdts. als bekannt voraus. Hier sei nur nochmals an die wichtigsten Tatsachen erinnert: ums Jahr 582 war die Spaltung der Türken in einen westlichen und einen nördlichen Zweig endgültig vollzogen. Von 587 ab standen auch die nördlichen Türken unter zwei sich gegenseitig befehdenden Stammeshäuptlingen, Jen-kan (oder Tu-li 突利 kagan) und Yung-yü-lü (oder Tu-lan 都藍 kagan). Über diese ganzen Verhältnisse vgl. im allgemeinen Chavannes, Documents S. 259—261; für Einzelheiten wird man auch die Auszüge von St. Julien im JA 1864, Tome III, S. 325ff. und 490ff. mit Gewinn nachlesen.

[2] 都藍可汗妻大義公主卽宇文氏之女也. Im Jahre 579 hatte der damalige Türken-Chan T'o-po (572—581) die chinesische Prinzessin Ts'ien-kin 千金 („Tausendgold") geheiratet; diese stammte aus dem Kaiserhaus der nördlichen Tschou, deren Familienname Yü-wen 宇文 war. Als Yang Kien 楊堅 die Tschou-Dynastie entthront und ihre Angehörigen größtenteils hatte ermorden lassen (581), bestimmte die Prinzessin aus Rache den türkischen Chan Scha-po-lio (582—587) zu Einfällen in das chinesische Grenzgebiet (582). Nach verschiedenen Niederlagen (583) mußten sich aber die Türken zurückziehen; Scha-po-lio bewarb sich hierauf um die Hand einer chinesischen Kaisertochter, während die Ts'ien-kin bat, den Familiennamen des Kaisers (also Yang) sich beilegen und als Prinzessin der Sui bezeichnen zu dürfen (584). Sie erhielt darauf den Titel „Prinzessin Ta-yi"; vgl. Wieger, TH II 1473: 千金公主自請改姓楊氏,爲隋主女,隋更封以爲大義公主. Wie aus unserem Text hervorgeht, muß sie später die Gemahlin des Tu-lan kagan (587—599) geworden sein; als solche nahm sie ihre Rachepläne gegen die Sui-Dynastie wieder auf. Yang Kien erfuhr davon und entsandte den Tsch'ang-sun Schêng 長孫晟, der die ganzen Ränke der Prinzessin aufdeckte; sie wurde darauf auf Befehl des Tu-lan (oder wenigstens mit seiner Einwilligung) i. J. 593 getötet. Über die einzelnen Vorgänge vgl. die von Julien (a. a. O. S. 511/2 und vorher) übersetzten Auszüge aus der Biographie des Tsch'ang-sun Schêng (Sui schu Kap. 51 fol. 2ff.); in diesem Zusammenhang erscheint dort auch unser P'eï Kü (bei Julien Feï-kiu genannt).

[3] d. h. die Prinzessin Ta-yi wußte die Türken zu wiederholten Einfällen in das chinesische Grenzgebiet zu veranlassen.

[4] 矩請出使說都藍顯戮宇文氏. Den Ausdruck 顯戮 hat Julien (a. a. O. S. 507) in anderem Zusammenhang mit „tuer publiquement" wiedergegeben; vielleicht muß aber unsere Stelle so übersetzt werden: „und nach Enthüllung 顯 der Sache die Prinzessin hinzurichten".

[5] Im Jahr 599 verbündete sich Jen-kan (= Tu-li kagan) mit den Chinesen, während Yung-yü-lü (= Tu-lan) gemeinsame Sache mit dem Chan der Westtürken Ta-t'ou 達頭 (= Tardu der byzantinischen Historiker) machte. Die letzten zwei griffen nun Jen-kan an, der vollständig geschlagen sich an den chine-

die chinesischen Posten und Forts an.[1] Ein kaiserliches Edikt ernannte Schï Wan-sui, Herzog von T'ai-p'ing, zum Oberbefehlshaber eines Expeditionskorps, das aus dem Bezirk Ting-siang vorrücken sollte; er machte P'eï Kü zum Stabschef[2] des Expeditionskorps und schlug den Chan Ta-t'ou außerhalb der befestigten Grenze. Schï Wan-sui ward hingerichtet, und seine Verdienste wurden schließlich nicht aufgezeichnet.[3] Sobald der Chan K'i-min sich (China) angeschlossen hatte,[4] beauftragte der Kaiser den P'eï Kü,

sischen Hof flüchtete. Bald darauf (im 12. Monat 599) wurde Tu-lan von seinen eigenen Leuten ermordet. Von diesem Augenblick an scheint Ta-t'ou sich als Oberhaupt aller Türken betrachtet zu haben. Die Chinesen unterstützten auch weiterhin ihren Schützling Jen-kan, der den Titel K'i-min 啟民 kagan (über seine Bedeutung vgl. Chavannes, Documents S. 336, Sp. 1) erhielt. Im Jahre 600 marschierten mehrere chinesische Armeen gegen Ta-t'ou; die Türken wurden wiederholt geschlagen, und Ta-t'ou mußte schließlich i. J. 603 zu den T'u-yü-hun (am Kukunor) fliehen. Vgl. Chavannes, Documents S. 50 Anm.

[1] 亭障: so hießen schon unter der Han-Dynastie die chinesischen Militärstationen an der nordwestlichen Befestigungslinie; vgl. Chavannes, Documents Stein Einleitung S. VI Anm. 30 und MH II 169 Anm. 1.

[2] 詔太平公史萬歲爲行軍總管出定襄道以矩爲行軍長史. Schï Wan-sui hatte schon i. J. 599 dem Ta-t'ou eine schwere Niederlage beigebracht und kommandierte dann eine der i. J. 600 gegen Ta-t'ou entsandten Armeen; am Berge Ta-kin 大斤山 ließ er mit den Türken zusammen, die kampflos die Flucht ergriffen; vgl. Julien a.a. O. S. 515 und 522 (Schï Wan-sui erscheint hier überall als Li-wan-soui). Die Titel hing-kün tsung-kuan 行軍總管 und tschang-schï 長史 hat Hirth, Nachworte S. 51/2 erklärt: der erste bezeichnet nach ihm einen für einen bestimmten Feldzug ernannten und mit besonderen Befugnissen ausgestatteten Provinzialgouverneur, der zweite den unter ihm stehenden „Kanzler" oder Direktor der einzelnen Verwaltungsressorts; hing-kün 行軍 tschang-schï muß aber hier eine militärische Stellung bezeichnen, deshalb ist oben die Übersetzung „Stabschef" gewählt. Ting-siang 定襄 ist heute eine Kreisstadt in Schansi unter 38° 32′ n. Br. und 112° 59′ ö. L. (Playfair Nr. 6451); dort lag auch schon unter den T'ang ein gleichnamiger Ort; dieser ist aber nach Hirth a. a. O. S. 11 Anm. 1 (vgl. auch S. 28) nicht identisch mit dem damaligen von Türken bewohnten Grenzgouvernement Ting-siang tu-tu-fu 定襄都督府.

[3] In der Biographie des Schï Wan-sui (Sui schu Kap. 53 fol. 4 r° und Peï schï Kap. 73 fol. 6 r°) werden die hier nur angedeuteten Umstände ausführlich erzählt. Danach suchte der einflußreiche Yang Su (vgl. oben S. 92 Anm. 2) aus Neid auf die Erfolge, die Schï Wan-sui in den Kämpfen mit den Türken errungen hatte, dessen Verdienste zu schmälern und sagte: die Türken hätten sich von selbst unterworfen und seien in das chinesische Grenzgebiet eingedrungen nicht um zu rauben, sondern nur um ihre Herden dort zu weiden. Daraufhin unterdrückte man seine Verdienste (遂寢其功). Schï Wan-sui erhob dagegen wiederholt in Thronberichten Einspruch; der Kaiser beachtete aber seine Proteste nicht. Schließlich verdächtigte Yang Su den Schï Wan-sui als einen Anhänger des damals (i. J. 600) gerade abgesetzten Kronprinzen Yang Yung 楊勇; Schï Wan-sui konnte seine Unschuld nachweisen, bediente sich aber dem Kaiser gegenüber einer zornigen, unehrerbietigen Ausdrucksweise, und daraufhin ließ ihn dieser hinrichten.

[4] Der Chan K'i-min 啟民 ist, wie wir oben sahen, kein anderer als Jen-kan oder Tu-li. Sein Anschluß an China erfolgte im 4. Monat des Jahres 599. Er fand dort eine sehr freundliche Aufnahme: neben verschiedenen Ehrentiteln erhielt er die Hand einer kaiserlichen Prinzessin; außerdem wurde ihm ein Territorium im Norden des großen Huangho-Bogens (im heutigen Gebiet der Ordos) zugewiesen, wo er sich mit seinen Leuten ansiedeln konnte. Vgl. Julien a. a. O. S. 517.

jenen zu versöhnen.[1] Nach seiner Rückkehr wurde (P'ei Kü) zum schang-schu tso-tsch'êng[2] ernannt.

In diesem Jahre (602) starb die Kaiserin Wên-hien.[3] Da das Opferamt[4] seit langem kein Zeremoniell mehr hatte, setzte P'ei Kü mit Niu Hung[5] auf Grund des Rituals der Tsi ein solches fest. Er wurde als Vizepräsident ins Zivilministerium[6] versetzt; bei ihm entsprach der Titel den Aufgaben des Amtes.

Als Yang ti (605—616) zur Herrschaft gelangt war, ließ er eine Residenz im Osten erbauen.[7] P'ei Kü erhielt den Auftrag, die Behörden und Ministerien zu reorganisieren; in 90 Tagen war er damit fertig.[8]

In jener Zeit (um 607) kamen die verschiedenen Barbarenstämme der westlichen Gebiete häufig nach Tschang-ye[9], um mit China Tauschhandel zu treiben. Der Kaiser befahl P'ei Kü, diese Sache zu überwachen. Dieser wußte, daß sich der Kaiser damals mit solchen auf die Ferne gerichteten Plänen eifrig beschäftigte. So suchte er die zu Handelszwecken kommenden Barbaren zu veranlassen, ihm über ihre Länder und Sitten, über die Berge

[1] Ausdrücke wie 撫慰 „beruhigen und trösten" u. ä. werden gebraucht, wenn es sich darum handelt, ein Volk, das sich freiwillig unterworfen hat, mit friedlichen Mitteln noch näher heranzuziehen und zu gewinnen.

[2] 尚書左丞 (Rang 4b): will man diese Amtsbezeichnung übersetzen, so könnte man sie mit „Linker (d. h. erster) Assistent im Zentralministerium" wiedergeben.

[3] 文獻皇后 aus der Familie Tu-ku 獨孤: sie starb im 8. Monat des Jahres 602. Ihre Biographie (Sui schu Kap. 36 fol. 2 r°) hat Pfizmaier, Darlegungen S. 25—29 übersetzt.

[4] 太常 zu ergänzen 寺; die Organisation dieser Behörde beschreibt das Sui schu im Kap. 28 fol. 2 r°.

[5] 牛弘 (oder 宏) s. Giles, BD 1573; seine Biographie bildet das Kap. 49 des Sui schu (vgl. auch Pei schi Kap. 72, fol. 3 r°—8 r°). Das Pei schi Kap. 38 fol. 6 v° nennt neben Niu Hung noch einen gewissen Li Po-yao 李百藥 u. a. als Mitarbeiter des P'ei Kü. Dieser Niu Hung muß als Autorität auf dem Gebiet des Rituals gegolten haben: als i. J. 594 Yang Kuang im Namen der Beamtenschaft an den Kaiser die Bitte richtete, die Opfer fêng und schan wieder zu vollziehen, befand sich unter den drei Gelehrten, die daraufhin mit der Festsetzung des Zeremoniells beauftragt wurden, auch unser Niu Hung; vgl. Chavannes, Le T'ai chan (Paris 1910) S. 169. Er starb im 12. Monat des Jahres 610 als Präsident des Ritualministeriums (Sui schu Kap. 3 fol. 7 r°).

[6] 東部侍郎: die Inhaber dieses Amtes bekleideten, obwohl sie auch nur Vizepräsidenten eines dem schang-schu schêng unterstellten Ressortministeriums waren (s. oben S. 88 Anm.), nicht den Rang 6a wie diese, sondern 4a; vgl. Sui schu Kap. 28 fol. 7 r°.

[7] Yang 煬 ti (eigtl. Yang Kuang 楊廣 s. oben S. 90 Anm. 5) bestieg den Thron im 7. Monat des Jahres 604, nachdem er wahrscheinlich seinen Vater und seinen älteren Bruder hatte ermorden lassen. Unter der „östlichen Hauptstadt" 東都 ist die Residenz von Lo-yang (in Honan) zu verstehen; vgl. ihre Schilderung bei Wieger, TH II 1507/8.

[8] Diese Verwaltungsreform (修府省) wird im Sui schu Kap. 28 fol. 11 r° beschrieben; danach scheint sie sich im wesentlichen auf eine Umbenennung von Ämtern und Titeländerungen beschränkt zu haben.

[9] 張掖 entspricht dem heutigen Kan-tschou 甘州 fu in Kansu.

und Flüsse, über die schwer oder leicht zugänglichen Plätze (in ihrer Heimat) zu berichten. (Auf Grund hievon) verfaßte er das Si yü t'u ki „Mit Zeichnungen versehene Berichte über die Westländer" in drei Kapiteln[1] und überreichte dem Kaiser dieses Werk; in seiner Vorrede[2] heißt es ..... Der Kaiser freute sich sehr darüber und schenkte ihm 500 Stück Seide. Täglich berief er P'ei Kü zu sich und fragte ihn persönlich über die Verhältnisse in den Westländern aus. P'ei Kü legte ausführlich dar, bei den Hu[3] gebe es alle möglichen kostbaren Dinge, und man könne die T'u-yü-hun[4] (China) leicht einverleiben. Der Kaiser war infolgedessen bereit, ihm die ganze Regelung des Verkehrs mit den Barbaren des Westgebietes[5] zu übertragen. P'ei Kü [wurde zum Vizepräsidenten im Finanzministerium ernannt; bevor er aber noch diesen Posten übernommen hatte,] wurde [er] zum huang-mên schï-lang befördert.[6] Der Kaiser befahl ihm wieder, nach Tschang-ye zu gehen und die (Stämme in den) Westmarken auf seine Seite zu ziehen; es erschienen über zehn Staaten. Im dritten Jahr der Regierungsperiode Ta-ye (607) hatte der Kaiser (religiöse) Handlungen auf dem Gipfel des Hêng[7] zu vollziehen; von allen Seiten kamen (die Barbaren), um an den Opfern teilzunehmen. Der Kaiser schickte sich an, eine Besichtigungsreise (in das Gebiet) rechts vom Huang-ho[8] zu machen und befahl P'ei Kü erneut nach Tun-huang[9] zu gehen. Dieser schickte Gesandte, die mit dem

[1] 西域圖記三卷.

[2] Die hier folgende Vorrede habe ich aus dem Zusammenhang des Textes losgelöst und mit den Fragmenten als zweiten Teil der Arbeit angeschlossen. Über den Titel und die Geschichte des Si yü t'u ki handeln die Vorbemerkungen des zweiten Teiles, der im nächsten Heft erscheinen wird.

[3] Mit Hu 胡 bezeichnen die Chinesen allgemein die Barbarenstämme türkischer Rasse, die an Stelle der Hiung-nu getreten waren; vgl. Chavannes, MH II 485 Anm. 2 und Franke, Beiträge S. 7ff.

[4] 吐谷渾 (nicht T'u-ku-hun): ein Volk tibetisch-tangutischer Rasse, das seit Beginn des 4. Jhdts. n. Chr. seinen Sitz am Kukunor hatte.

[5] 西域四夷 (das 西夷 im Peï schï ist ein Druckfehler).

[6] [轉民部侍郎未視事]遷黃門侍郎: merkwürdig ist, daß P'ei Kü hienach den schon früher von ihm bekleideten Posten eines min-pu schï-lang (vgl. oben S. 92 Anm. 6) nochmals erhielt; vielleicht fehlen auch deshalb im Peï schï die eingeklammerten Zeichen. Die huang-mên schï-lang waren Direktoren (mit dem Rang 4a) im mên-hia schêng, der zweiten der fünf großen Zentralbehörden (Sui schu Kap. 28 fol. 1 v°). Ihr Titel lautete eigentlich ki-schï 給事 huang-mên schï-lang; bei der Verwaltungsreform des Yang ti wurde dann diese Amtsbezeichnung verkürzt und die Zahl ihrer Inhaber von vier auf zwei verringert (Sui schu Kap. 28 fol. 11 v°).

[7] 恆岳 (das 嶽 im Peï schï ist nur eine Schreibvariante). Der Hêng schan südlich von Hun-yüan 渾源 tschou in der heutigen Provinz Schansi 山西 ist der nördlichste der fünf heiligen Berge.

[8] 河右. Der Antritt dieser Reise fiel in den 3. Monat des Jahres 609; vgl. Sui schu Kap. 3 fol. 6 r°: 三月己巳車駕西巡河右. Im gleichen Kapitel finden sich weitere Einzelheiten über diese Reise.

[9] 敦煌 das jetzige Scha tschou 沙州 (Playfair Nr. 5424), eine Poststation im äußersten Westen von Kansu.

König von Kao-tsch'ang, namens K'ü Po-ya, sowie mit dem tudun schad von J-wu[1] verhandeln, sie durch große Vorteile ködern und so veranlassen sollten, an den chinesischen Hof zu kommen.[2] Als nun der Kaiser auf seiner Besichtigungsreise nach Westen am Berge Yen-tschï[3] haltmachte, erschienen der König von Kao-tsch'ang, der schad von J-wu und (die Vertreter von) 27 Barbarenstaaten des Westens[4] zu seiner Begrüßung auf der linken Seite des Weges. Alle erhielten Auszeichnungen aus Gold und Nephrit sowie Gewänder aus Brokat und anderen Geweben; man ließ Weihrauch verbrennen und veranstaltete musikalische Aufführungen und lärmende Feste mit Gesang und Tanz. Ferner wurde angeordnet, die ganze männliche und weibliche Bevölkerung von Wu-weï[5] und Tschang-ye solle sich prächtig schmücken und so (den Fremden) zeigen; Reiter und Wagen sollten sich im Umkreis einiger Dutzend li eng zusammendrängen um den ganzen Reichtum des chinesischen Reiches (den Barbaren) vor Augen zu führen. Als der Kaiser dies sah, freute er sich sehr. Schließlich besiegte er die T'u-yü-hun[6] und erweiterte

[1] 高昌王麴伯雅及伊吾吐屯設. Die Familie K'ü, die seit dem Jahre 507 n. Chr. auf dem Thron von Kao-tsch'ang (= Turfan) saß, war chinesischen Ursprungs, stand aber auch mit den Türken in verwandtschaftlichen Beziehungen. Die Besichtigungsreise des Yang ti vom Jahr 609 hatte u. a. den großen Erfolg, daß K'ü Po-ya seine Politik ganz nach China hin orientierte; nachdem er damals dem Kaiser gehuldigt hatte, begleitete er diesen auf seinem ersten koreanischen Feldzug und erhielt dann die Hand einer chinesischen Prinzessin. Erst i. J. 612 kehrte er nach Turfan zurück und öffnete nunmehr sein Land vollends dem Eindringen der chinesischen Kultur; vgl. Chavannes, Documents S. 102 Anm. 2 und S. 169 Anm. 8. — Tudun schad ist ein türkischer Titel, den hier der Fürst von J-wu (= Hami) trägt; vgl. Chavannes a. a. O. S. 169 Anm. 8 und S. 372, 1. Spalte. Hami hatte schon unter der späteren Han-Dynastie zum chinesischen Kolonialgebiet gehört: i. J. 73 n. Chr. wurde dort eine ackerbautreibende Militärkolonie angelegt; vgl. Chavannes, TP 1907 S. 156.

[2] 入朝: damit ist hier nicht gemeint, die zentralasiatischen Fürsten müßten sich an den kaiserlichen Hof in China begeben, sondern sie sollten, wenn der Kaiser auf seiner Reise nach Westen komme, hier zur Huldigung erscheinen.

[3] 燕支山: genaue Angaben über die Lage dieses Berges kann ich nicht machen; nach de Mailla Bd. V S. 518 müßte er im Grenzgebiet von Hami liegen.

[4] 西蕃胡二十七國.

[5] 武威 das heutige Liang-tschou 涼州 fu in Kansu. Die Entstehung der Verwaltungsbezirke Wu-weï und Tschang-ye unter der früheren Han-Dynastie hat Chavannes, Documents Stein Einleitung S. V Anm. 5 dargelegt.

[6] Unser Text verschweigt, daß diese Unterwerfung der T'u-yü-hun von P'eï Kü eingeleitet wurde. Der Abschnitt über die T'u-yü-hun im Sui schu (Kap. 83 fol. 2 v°) berichtet hierüber folgendes: „Um diese Zeit (d. h. nach der Thronbesteigung des Kaisers Yang) griffen die T'ie-lê 鐵勒 (= Tölös) die Grenzbefestigungen an. Der Kaiser entsandte den General Fêng Hiao-t'e 馮孝慈 (und befahl ihm), aus Tun-huang hervorzubrechen, um (die Grenze) zu verteidigen. Fêng Hiao-t'e richtete aber in dem Kampfe nichts aus. Die T'ie-lê schickten Gesandte, entschuldigten sich wegen ihres Vorgehens und baten, sich unterwerfen zu dürfen. Der Kaiser entsandte den huang-mên schï-lang P'eï Kü, der die T'ie-lê versöhnen und sie bestimmen sollte, die T'u-yü-hun anzugreifen und sich dadurch auszuzeichnen. Die T'ie-lê erklärten sich damit einverstanden. Sie zogen sogleich Truppen zusammen, überfielen die T'u-yü-hun

dadurch das (chinesische) Gebiet um einige Tausend li; gleichzeitig sandte er Truppen hin zur Sicherung der Grenzen. Jedes Jahr wurde (von dort) Tribut im Betrage von vielen Millionen[1] gebracht. Die verschiedenen Stämme in den Grenzmarken unterwarfen sich aus Furcht und kamen in ununterbrochener Folge mit Tributgeschenken an den Hof. Der Kaiser sagte, P'eï Kü besitze das Talent (fremde Völker) mit friedlichen Mitteln heranzuziehen und beförderte ihn zum Rang eines yin-ts'ing kuang-lu ta-fu.[2]

In diesem Winter (609/10) begab sich der Kaiser in die östliche Hauptstadt (= Lo-yang). Mit Rücksicht auf die große Zahl der tributbringenden Barbaren überredete P'eï Kü den Kaiser, in der Hauptstadt große Belustigungen zu veranstalten, die hervorragendsten Künstler und Artisten der ganzen Welt zu berufen und diese in der Hauptstraße am Tuan-Tore[3] auftreten zu lassen. Die Zahl der Leute, die Brokat- und geblümte Seidengewänder sowie Ohrenschmuck aus Gold und Eisvogelfedern trugen, belief sich auf Hunderttausende. Ferner zwang man die gesamte Beamtenschaft und die Bevölkerung, Männer wie Frauen, sich reihenweise auf die Balkone zu setzen, um sich (den Fremden) zu zeigen; alle waren in neue, prächtige Gewänder gehüllt. Erst nach einem Monat machte man damit Schluß. Außerdem mußten die auf den drei Marktplätzen[4] liegenden Gasthäuser und Läden Zelte errichten und darin Wein und Speisen in reicher Fülle aufstellen.[5] Dann wurde der Kommissar für die Grenzvölker[6] beauftragt, die Barbaren zu veranlassen, mit dem Volk Tauschhandel zu treiben. An allen Plätzen, wohin sie kamen, wurden sie eingeladen, Platz zu nehmen; wenn sie dann

und brachten ihnen eine schwere Niederlage bei. Fu-yün 伏允 (ihr oberster Stammeshäuptling) floh nach Osten (?) und setzte sich im Gebiet von Si-p'ing 西平 (das heutige Si-ning in Kansu) fest". Zwei chinesische Heere trieben ihn aber auch von hier nach Süden in die entlegenen Gebirgstäler Tibets. Durch die Unterwerfung der T'u-yü-hun erfuhr China einen sehr beträchtlichen Gebietszuwachs: von Osten nach Westen umfaßte dieses Land 4000 li und von Süden nach Norden 2000 li. Es wurden dann dort Präfekturen, Kreise, Garnisonen und Militärposten 郡縣鎮戍 eingerichtet und aus ganz China die zu leichten Strafen Verurteilten zur Kolonisation hingeschickt. Über die Einzelheiten vergleiche man den chinesischen Text und seine im allgemeinen richtige Übersetzung bei Pfizmaier, Die fremdländischen Reiche S. 43 sowie Chavannes BEFEO III 227, Anm. 7. Bei Wieger, TH II 1516 wird die Unterwerfung der T'u-yü-hun unter dem Jahr 608 berichtet; in Wirklichkeit hing sie aber eng mit der großen i. J. 609 unternommenen Reise des Yang ti zusammen (vgl. de Mailla Bd. V S. 512/3).

[1] 巨億萬計: nach Couvreur kann 巨 „zehntausend" und 億 „hunderttausend" oder „hundert Millionen" bedeuten; der ganze Ausdruck soll nur die zahllose Menge bezeichnen.

[2] 銀青光祿大夫: es handelt sich hier nicht um eine Amtsbezeichnung, sondern um einen Ehrentitel, dessen Inhaber damals den Rang 3a besaßen; vgl. Sui schu Kap. 28 fol. 7r° und 4v°.

[3] 端門.

[4] Sui schu: 三市, Peï schï: 交市.

[5] 盛列 (fehlt im Peï schï) 酒食.

[6] 掌蕃: darunter müssen wir wohl P'eï Kü verstehen.

genug gegessen und getrunken hatten, so gingen sie wieder fort. Die Barbaren waren ganz erstaunt und meinten, China müsse ein Feenland sein.[1] Der Kaiser sagte, P'eï Kü[2] sei überaus gewissenhaft, und wandte sich dann an Yü-wên Schu[3] und Niu Hung mit den Worten: „P'eï Kü kennt meine Absichten ganz genau. Alle Vorschläge, die er in seinen Denkschriften macht, entsprechen vollkommen meinen Plänen; bevor ich sie noch entwickelt habe, legt er sie mir schon vor. Nur ein Mann, der sich dem Staatsinteresse mit allen Kräften widmet, kann so handeln wie P'eï Kü."

Der Kaiser entsandte den General Sie Schï-hiung, um I-wu (Hami) in chinesische Verwaltung zu übernehmen[4] und befahl dem P'eï Kü als Berater mitzugehen. P'eï Kü überredete ihn, an die Staaten des Westgebietes eine Proklamation des Inhalts zu erlassen: weil die Barbaren in weite Fernen ziehen müßten, um Tauschhandel zu treiben, nehme der Himmelssohn I-wu in seine Verwaltung. Damit waren alle einverstanden, und es kam zu keinen Streitigkeiten mehr. Nach seiner Rückkehr erhielt P'eï Kü eine Belohnung von 400 000 Geldstücken.

Er richtete dann an den Kaiser eine neue Denkschrift (worin er ausführte), man müsse Zwietracht säen und dadurch den Schï-kuei veranlassen, Tsch'u-lo heimlich anzugreifen.[5] Diese Geschichte ist in dem Kapitel über die Türken erzählt.[6] Nachdem nun Tsch'u-lo von Schï-kuei vertrieben war, begab er sich schließlich von Gesandten begleitet an den chinesischen Hof.[7] Der Kaiser freute sich sehr und schenkte P'eï Kü zur Belohnung mit Zobelpelz besetzte Gewänder und wertvolle Gegenstände aus den Westländern.

Als er den Kaiser auf seiner Besichtigungsreise im Norden der Großen

---

[1] 中國爲神仙.

[2] Daß mit dem 其 im Sui schu wirklich P'eï Kü gemeint ist, ergibt sich aus dem Peï schï, wo statt des Pronomens der Namen steht.

[3] 宇文述: er hatte hervorragenden Anteil an der Unterwerfung der T'u-yü-hun und gewann später entscheidenden Einfluß auf die Staatsgeschäfte (vgl. unten S. 101); seine Biographie steht im Sui schu Kap. 61 fol. 1 r°—3 r° und im Peï schï Kap. 79 fol. 1 ff.). Über Niu Hung vgl. oben S. 95 Anm. 5.

[4] 帝遣將軍薛世雄城伊吾: nähere Angaben über dieses Unternehmen gegen Hami finden sich in der Biographie des Sie Schï-hiung (Sui schu Kap. 65 fol. 5 v°); sie wurden bereits von Imbault-Huart, Le pays de 'Hami ou Khamil (1892, S. 31 des Sonderabdruckes) allgemein zugänglich gemacht. Danach ließ Sie Schï-hiung östlich des alten aus der Han-Zeit stammenden Hami eine neue Stadt erbauen (築城) und gab ihr den Namen „Neu-Hami". In unserem Text ist 城 verbal zu fassen und bedeutet eigentlich „mit einer Mauer (wie sie die chinesischen Städte haben) umgeben".

[5] Tsch'u-lo 處羅 war damals der oberste Chan der Westtürken, Schï-kueï 射匱 ein ihm unterstehender kleinerer Chan; der Vater des Tsch'u-lo war ein älterer Bruder des Schï-kueï.

[6] Sui schu Kap. 84 fol. 7v°; vgl. die Übersetzung dieses ganzen Abschnittes bei Chavannes, Documents S. 17ff. Die dort erzählten Vorgänge sind sehr bezeichnend für die Politik, die P'eï Kü den Türken gegenüber einschlug.

[7] Dieses Ereignis fiel ins Jahr 611.

Mauer und bei seinem Besuch im Zeltlager des K'i-min[1] begleitete, hatte Korea gerade Gesandte geschickt, die zunächst mit den Türken in Verbindung treten sollten. K'i-min hatte nicht gewagt, sie zu verstecken, sondern sie dem Kaiser vorgestellt. P'eï Kü überreichte diesem daraufhin eine Denkschrift, worin es hieß: „Das Land Korea ist eigentlich das alte Reich Ku-tschu.[2] Die Tschou-Dynastie hatte den Freiherrn Ki[3] damit belehnt. In der Han-Zeit hat man es in drei Präfekturen geteilt.[4] Auch die Tsin-Dynastie hatte die Herrschaft über das Land östlich vom Liao[5] ausgeübt. Jetzt aber ist es (China) nicht mehr unterworfen, sondern bildet ein von ihm losgetrenntes auswärtiges Gebiet.[6] Der verschiedene Kaiser [war darob bekümmert[7] und] hegte seit langem die Absicht, mit Waffengewalt es zu unterwerfen. Nur weil Yang Liang sich als unfähig erwies, rückte sein Heer ohne Erfolg aus.[8] Warum sollten wir aber jetzt unter Ew. Majestät Regierung nichts unternehmen und zugeben, daß dieses Gebiet, wo man Mütze und Gürtel trägt,[9] noch zu den Barbaren gerechnet wird? Jetzt kommen ihre Abgesandten schon an den Hof der Türken und huldigen dem K'i-min. Das ganze Land paßt sich der (chinesischen) Kultur an; sicher hat man dort Angst vor der weiten Ausdehnung der kaiserlichen Macht und befürchtet, wer sich zuletzt unterwerfe,[10] werde zuerst vernichtet. (Wenn wir die Koreaner) mit Ge-

[1] Es handelt sich hier um den Besuch, den Yang ti i. J. 607 dem Türkenchan Tu-li (= K'i-min) in seinem im Nordteil des großen Huangho-Bogens gelegenen Territorium (vgl. oben S. 94 Anm. 4) machte; näheres hierüber bei Julien, JA 1864 (Tome III) S. 531ff. und 537/8.

[2] 孤竹: nach Chavannes, MH I 217 Anm. 1 entspricht dieses Land der Präfektur Yung-p'ing 永平 in der Provinz Tschili, kann also nicht ohne weiteres dem heutigen Korea gleichgesetzt werden. Mit Recht weist Br. Schindler (OZ V S. 183) darauf hin, daß auch das alte Tsch'ao-sien näher bei China gelegen habe und erst mit der Zeit weiter nach Osten gerückt sei.

[3] 箕子 (Giles, BD 300) war von dem letzten Kaiser der Schang-Dynastie, weil er ihm sein ausschweifendes Leben vorgeworfen hatte, eingekerkert worden. Von dem siegreichen Wu Wang befreit (1122 v. Chr.) erhielt er von diesem das Land Tsch'ao-sien als Lehen (Chavannes, MH IV 230), weigerte sich aber, einem Herrscher, der in seinen Augen ein Usurpator war, weiter zu dienen.

[4] Nach älteren Quellen zerfiel Korea damals in vier Präfekturen; ihre Namen bei Chavannes, BEFEO III 227, Anm. 3.

[5] 遼東. Die Tsin-Dynastie regierte von 265 bis 313 n. Chr., ihr östlicher Zweig von 317 bis 420.

[6] 今乃不臣別 (列 im Peï schï ist Druckfehler) 爲外域.

[7] 疾焉 fehlt im Peï schï.

[8] 楊諒. Der unglückliche Ausgang des unter seinem Oberbefehl i. J. 598 unternommenen Feldzugs gegen Korea beruhte vor allem darauf, daß unter dem Landheer eine heftige Seuche ausbrach und die Flotte während eines Taifuns an der koreanischen Küste scheiterte. Yang Liang war der jüngste Sohn des damals regierenden Kaisers Wên oder Kao Tsu; seine Biographie steht im Sui schu Kap. 45 fol. 7 v° und ist übersetzt von Pfizmaier, Darlegungen S. 74ff.

[9] d. h. wo die chinesische Zivilisation herrscht. In diesem Sinn wird der Ausdruck 冠帶 häufig gebraucht; vgl. Julien, Documents S. 530 und Chavannes, BEFEO III 235 Anm. 3.

[10] 慮後伏之先亡: in den textkritischen Bemerkungen am Schluß des Kapitels heißt es, statt 伏 müsse hier 服 (so auch im Peï schï) stehen.

walt dazu zwingen, an unseren Hof zu kommen, so wird uns das bestimm, gelingen." Der Kaiser fragte: „Auf welche Weise?" P'eï Kü antwortete: „Ich bitte, Ew. Majestät wolle die Gesandten zu sich rufen, sie dann in ihre Heimat zurückschicken und (durch sie) ihrem König den Befehl übermittelnt rasch am Hofe zur Audienz zu erscheinen; sonst werde man die Türken (gegen ihn) führen und ihn sofort bestrafen." Der Kaiser war damit einverstanden. Als aber Kao Yüan[1] dem Befehl nicht nachkam, da entwarf P'eï Kü Pläne für einen Feldzug in das Liao-Gebiet.[2] Das kaiserliche Heer rückte bis an den Liao. P'eï Kü übernahm zu seinem eigentlichen Amt noch den Posten eines „kriegerischen und tapferen" Generals.[3] Im nächsten Jahr (613) begleitete er (den Kaiser) wieder nach Liao-tung. Nachdem der Vizepräsident im Kriegsministerium Hu-ssĕ Tschêng[4] nach Korea geflohen war, übernahm P'eï Kü auf kaiserlichen Befehl auch noch die militärische Leitung. Für die verschiedenen Feldzüge in das Gebiet jenseits des Liao erhielt er (den Ehrentitel) yu kuang-lu ta-fu.[5]

In jener Zeit geriet das kaiserliche Prinzip in Verfall und die Leute ließen alle von ihrer Treue ab. Der Gardegeneraloberst des linken Flügels Yü-wên Schu sowie der Vizepräsident des neï-schï Yü Schï-ki[6] und andere hatten die Macht in Händen; die Zivil- und Militärbeamten waren meistens durch ihre Bestechlichkeit bekannt. P'eï Kü allein bewahrte sich seine lautere Gesinnung und nahm keine schmutzigen Bestechungsgelder an; deswegen rühmte ihn alle Welt.

Nach seiner Rückkehr in die Präfektur Tscho[7] gab der Kaiser, da soeben (der Aufstand des) Yang Hüan-kan[8] niedergeworfen war, P'eï Kü den Be-

[1] 高元 der König von Korea.

[2] Der Verlauf der drei in den Jahren 612 bis 614 ohne rechten Erfolg unternommenen Feldzüge gegen Korea wird hier nicht näher geschildert: die Einzelheiten hierüber finden sich an verschiedenen Stellen des Sui schu verstreut; eine zusammenfassende Darstellung gibt de Mailla Bd. V S. 516ff.

[3] 武賁郎將. Das Zeichen 虎 war unter der T'ang-Dynastie tabuiert (s. unten S. 107 Anm. 3); so steht 武賁 für 虎賁 (über diesen Ausdruck vgl. Chavannes, MH IV 303 Anm. 2).

[4] 兵部侍郎斛斯政. Der Grund zu seiner Flucht lag darin, daß er an der Empörung des Yang Hüan-kan (vgl. unten) beteiligt war. Als sich dann i. J. 614 die Koreaner zur Unterwerfung bereit erklärten, lieferten sie Hu-ssĕ Tschêng an China aus; hier wurde schreckliche Rache an ihm genommen. S. die Übersetzung seiner Biographie (Sui schu Kap. 70 fol. 4 r°) bei Pfizmaier, Fortsetzungen S. 62/3.

[5] 右光祿大夫 (vgl. oben S. 98 Anm. 2); die Inhaber dieses Ehrentitels besaßen damals den Rang 2a.

[6] 左翊衛大將軍宇文述: über ihn vgl. oben S. 99 Anm. 3; 內史侍郎虞世基: seine Biographie steht im gleichen Kapitel 67 (fol. 1ff.) des Sui schu wie die des P'eï Kü. Über das neï-schï [schêng] s. oben S. 92 Anm. 7.

[7] 涿郡 entspricht dem heutigen 涿州 in Tschili (Playfair Nr. 1324).

[8] 楊玄感 (Giles, BD 2381) war ein Sohn des Yang Su (vgl. oben S. 92 Anm. 2). Während sich der Kaiser Yang auf seinem zweiten koreanischen Feldzug befand (613), benutzte Yang Hüan-kan die Un-

fehl, (das Gebiet von) Lung-yu[1] zu beruhigen und (China) anzugliedern. Bei dieser Gelegenheit erkundigte sich (P'eï Kü) in Hui-ning[2] nach dem Stamm des Ho-sa-na[3] und veranlaßte den K'üe Ta-tu schad,[4] ins Land der T'u-yü-hun räuberische Einfälle zu unternehmen. Wiederholt wurden dabei Gefangene und Beute gemacht, so daß jener Stamm zu Wohlstand gelangte. Nach seiner Rückkehr überreichte P'eï Kü dem Kaiser einen Bericht hierüber; dieser belohnte ihn reich.

Darauf ging er [mit einem Heer] nach Huai-yüan tschên[5] und traf auf kaiserlichen Befehl militärische Maßnahmen zum Schutz der Barbaren an der Nordgrenze.[6] Da die Stämme des Chans Schï-pi[7] allmählich zu großer Blüte gelangten, legte P'eï Kü einen Plan vor, wie man dessen Macht teilen könne; man solle seinem jüngeren Bruder Hua-ki schad[8] eine Prinzessin des kaiserlichen Hauses zur Frau geben und ihn zum Chan des Südens ernennen. Hua-ki wagte nicht, das anzunehmen. Als Schï-pi davon hörte, faßte er allmählich eine Abneigung gegen ihn. P'eï Kü führte dann vor dem Kaiser weiter aus: „Die Türken sind im Grunde genommen harmlos, und man kann sie leicht untereinander entzweien. Unter ihnen

---

zufriedenheit des Volkes über die beständigen Kriege, um im Rücken des Heeres einen gefährlichen Aufstand hervorzurufen. In seinem Verlauf wurde selbst die Residenz Lo-yang belagert, und es bedurfte großer Anstrengungen, um die Empörung niederzuschlagen; als Yang Hüan-kan alles verloren sah, bat er seinen jüngeren Bruder, ihm den Todesstreich zu geben. Vgl. die ausführliche Darstellung bei de Mailla Bd. V S. 524ff. und die Übersetzung seiner Biographie (Sui schu Kap. 70 fol. 1ff.) bei Pfizmaier, Fortsetzungen S. 46ff.

[1] 隴右 (oder Lung-si 西) bezeichnet die Grenzgebiete von Schensi und Kansu.

[2] 會寧 liegt im heutigen Kreise Tsing-yüan 靖遠 (Playfair Nr. 1162), Präfektur Lan-tschou in Kansu.

[3] 曷薩那 ist der schon oben (S. 99 Anm. 5) erwähnte Chan der Westtürken Tsch'u-lo, der von seinem Oheim Schï-kuei besiegt i. J. 611 am chinesischen Hofe Zuflucht gesucht hatte. Den Titel Ho-sa-na erhielt Tsch'u-lo, als er den Kaiser auf seinem koreanischen Feldzug begleitete; s. Chavannes, Documents S. 20.

[4] 闕達度設 war der jüngere Bruder des Tsch'u-lo und hauste mit seiner über 3000 Reiter starken Horde in dem eben genannten Territorium von Hui-ning; s. Chavannes, a. a. O. S. 22. Über die verschiedenen Formen des Namens K'üe Ta-tu schad vgl. ebenda S. 19 Anm. 2; das 設 schad gehört nicht zum eigentlichen Namen, sondern ist ein türkischer Titel iranischen Ursprungs (F. W. K. Müller OZ VIII S. 314 Anm. 1): vgl. tudun schad (oben S. 97 Anm. 1) und Hua-ki schad (unten S. 102 Anm. 8).

[5] 懷遠鎮: diesen Ort müssen wir vermutlich dort suchen, wo heute die Kreisstadt Huai-yüan (in Yü-lin 榆林 fu, Schensi) liegt; s. Playfair Nr. 2242.

[6] Den folgenden Abschnitt von Da die Stämme bis in die östliche Hauptstadt hat bereits Julien, Documents im JA 1864, Tome III S. 541/3 übersetzt. An einigen Stellen bedarf seine Übersetzung allerdings der Verbesserung, hier seien aber nur die wichtigsten Abweichungen hervorgehoben.

[7] 始畢可汗: damals der oberste Chan der nördlichen Türken.

[8] 吐吉設: die Namensform Tchi-ki-che bei Julien erklärt sich daraus, daß er statt 吐 hua das diesem sehr ähnliche Zeichen 叱 tschï gelesen und 設 noch zum eigentlichen Namen gezogen hat.

lebt aber eine große Zahl von Barbaren, diese sind alle äußerst schlau und leiten sie durch ihren Rat.[1] Wie ich gehört habe, ist es besonders Schï-schu-hu-si, von dem die meisten verräterischen Pläne stammen, und der bei Schï-pi in Gunst steht.[2] Ich bitte um die Erlaubnis, ihn mit Hilfe einer List herzulocken und zu töten." Der Kaiser war damit einverstanden. P'eï Kü sandte also einen Boten mit folgender Mitteilung an Hu-si: „Der Himmelssohn ließ eine große Zahl wertvoller Gegenstände herschaffen. Jetzt befindet er sich in Ma-yi[3] und wünscht, (mit den Barbaren) innerhalb der Grenzmarken rege Beziehungen anzuknüpfen. Wer zuerst kommt, wird sogleich die besten Stücke erhalten." In seiner Habgier schenkte (Schï-schu) Hu-si diesen Worten Glauben und, ohne dem Schï-pi hiervon etwas zu sagen, setzte er sich an die Spitze seines Stammes, ließ alle Haustiere mit forttreiben und war bestrebt, selbst nachts rasch vorwärtszukommen, in der Hoffnung, als erster in Tauschhandel treten zu können. P'eï Kü hatte bei Ma-yi Soldaten in einen Hinterhalt gelegt, lockte ihn hinein und ließ ihn ermorden. Ein kaiserliches Edikt benachrichtigte den Schï-pi hievon mit den Worten: „Schï-schu-hu-si ist plötzlich an der Spitze seines Stammes hieher gekommen, bezeichnete sich als unabhängigen Chan und bat mich, ihn bei mir aufzunehmen. [Nachdem nun aber die Türken meine Untertanen sind und jener sich empört hat, mußte ich alle mit dem Tod bestrafen;] jetzt habe ich sie bereits hinrichten lassen. Aus diesem Grunde befahl ich, dich hievon in Kenntnis zu setzen." Schï-pi kannte aber auch den Zusammenhang der Dinge und erschien infolgedessen nicht mehr am Hofe. Als der Kaiser im 11. Jahr (615) eine Besichtigungsreise im Norden unternahm, schloß ihn Schï-pi mit einigen hunderttausend Reitern in Yen-mên[4] ein. Auf allerhöchsten Befehl mußten P'eï Kü und Yü Schï-ki nachts immer im Gemach des Kaisers wachen, um auf seine Fragen zu warten. Nachdem die Einschließung aufgehoben war, begleiteten sie ihn in die östliche Hauptstadt.

[1] 但由其內多有羣胡盡皆桀點教導]之耳. Julien hat den Schluß dieser Stelle sicher mißverstanden, wenn er übersetzt: Seulement, comme il y a parmi eux beaucoup de barbares qui sont tous rusés et cruels, il suffira de leur donner des instructions.

[2] 史蜀胡悉尤多姦計幸於始畢: Julien zieht verkehrterweise den letzten Teil dieses Satzes zum folgenden (Permettez-moi, pendant que vous visiterez Chi-pi-Khan, de l'attirer par ruse et de le tuer). In Wirklichkeit berichten aber unsere Quellen nichts von einer Absicht des Kaisers, den Chan Schï-pi zu besuchen; außerdem hat 幸 hing hier nicht die Bedeutung „besuchen", sondern „beliebt sein, in Gunst bei jem. stehen" (Couvreur: accorder une faveur, aimer, favori).

[3] 馬邑 (Playfair Nr. 4311) liegt östlich des heutigen So tschou 朔州 im nördlichen Schansi.

[4] 鴈門: schon unter der älteren Han-Dynastie gab es eine Präfektur dieses Namens, die nach Chavannes (MH II 542) dem heutigen Gebiet von So-p'ing 朔平 fu und Yu-yü 右玉 hien im nördlichen Schansi entspricht (s. auch Playfair Nr. 7383). Einzelheiten über die Einschließung des Kaisers durch Schï-pi bei Julien a. a. O. S. 540/1.

Der (China) unterworfene Chan Schï-kuei veranlaßte seinen Neffen,[1] an der Spitze der verschiedenen in den Westmarken hausenden Barbarenstämme mit Tributgeschenken an den Hof zu reisen. Auf Befehl des Kaisers gab P'eï Kü ein Festmahl zu ihrem Empfang.

Hierauf begleitete er den Kaiser, als sich dieser nach seinem Palast in Kiang-tu[2] begab. Damals erhoben sich überall die Rebellen (gleich) Bienenschwärmen; aus den Provinzen und Kreisen gingen hierüber unzählige Berichte beim Thron ein. P'eï Kü meldete das dem Kaiser; dieser schickte ihn voll Zorn nach der Hauptstadt, damit er hier die Gäste aus den Grenzmarken begrüße. Krankheitshalber reiste er aber nicht hin. Als nun die „rechtmäßigen" Truppen[3] innerhalb der Grenzpässe einrückten, befahl der Kaiser dem Yü Schï-ki, P'eï Kü aufzusuchen und um seinen Rat zu fragen. Dieser sagte: „Gibt es in T'ai-yüan[4] Zwischenfälle, so wird es auch in der Hauptstadt und ihrer Umgebung nicht ruhig bleiben. Wenn man nur aus der Ferne Maßnahmen ergreift,[5] dann fürcht' ich wird man die rechte Gelegenheit verpassen. Aber ich wünschte, der kaiserliche Wagen[6] kehrte rechtzeitig zurück, [dann ließe sich die Sache noch niederschlagen." P'eï Kü begann nun, seine Tätigkeit wieder aufzunehmen.] Als dann plötzlich die Nachricht von der Niederlage des Generaloberſten der „kühnen Garde" K'ü-t'u T'ung[7] eintraf und P'eï Kü sie dem Kaiser mitteilte, wechselte dieser die Farbe.

P'eï Kü bewies gewöhnlich Fleiß und Sorgfalt und widersetzte sich nie den Verhältnissen. Er sah ferner die damalige Verwirrung in der Welt und befürchtete für seine Person Unglück. Die Art, wie er die Menschen behandelte, übertraf meistens noch ihre Erwartungen. Infolgedessen waren alle, selbst der gewöhnlichste Diener, von ihm begeistert.

[1] Mit diesem Neffen des Schï-kuei kann, da Tsch'u-lo bereits seit 611 am chinesischen Hofe weilte, nur K'üe Ta-tu (vgl. oben S. 102 Anm. 4) gemeint sein.

[2] 江都 bildet heute einen Teil der Stadt Yang-tschou in der Provinz Kiangsu; die Übersiedlung des Kaisers Yang von Lo-yang nach Kiang-tu fällt ins Jahr 616.

[3] 義兵 (s. Chavannes, MH II 125 Anm. 2 und 376 Anm. 2): damit sind die Truppen der nunmehr hervortretenden T'ang gemeint; der Ausdruck ist natürlich vom Standpunkt des unter dieser Dynastie schreibenden Historikers zu verstehen.

[4] 太原: die heutige Hauptstadt von Schansi; Statthalter in T'ai-yüan war seit 617 Li Yüan 李淵, der bald darauf die T'ang-Dynastie begründete.

[5] Diese Worte sollen einen Vorwurf gegen den in Kiang-tu seinem Vergnügen lebenden Kaiser enthalten.

[6] 鑾輿: Metaphern dieser Art sind häufig; so findet sich ein ähnlicher Ausdruck weiter unten in dem Satz: [方]今車駕留此已經二年。 Vgl. Chavannes, MH II 441 Anm. 2.

[7] 驍衛大將軍屈突通: dieser General ging dann später zu den T'ang über (vgl. de Mailla Bd. VI S. 9/10); seine Biographie steht im Kiu T'ang schu Kap. 59 fol. 1r°—2r° und T'ang schu Kap. 89, fol. 1r°—2r°.

Als damals unter den Gardetruppen der kaiserlichen Leibwache[1] sich häufig Desertionen ereigneten, war der Kaiser bekümmert und fragte P'eï Kü um Rat. Dieser antwortete: „Jetzt weilen Ew. Majestät schon volle zwei Jahre hier. Die Soldaten der Garde sind sämtlich ohne Familie; wenn aber die Leute sich nicht paaren können, dann halten sie es nirgends lange aus. Ich bitte, gestatten zu wollen, daß sich die Soldaten hier Frauen nehmen." Der Kaiser war damit ganz einverstanden und sagte: „Ihr seid wirklich sehr klug, das ist ein bewunderungswürdiger Vorschlag." Demgemäß gab er P'eï Kü den Befehl, sich der Sache anzunehmen und den Offizieren und Soldaten Frauen zu verschaffen. P'eï Kü ließ nun alle Witwen und noch unverheirateten Mädchen, die im Gebiet von Kiang-tu wohnten, beim Palastinspektor[2] zusammenkommen. Dann forderte er sämtliche Offiziere und Soldaten auf, sich nach Gefallen eine Frau zu nehmen. Weiterhin gestattete er auch denjenigen, die selber schon vorher mit Frauen, buddhistischen oder taoistischen Nonnen[3] heimlich verkehrt hatten, mit diesen sich sogleich zu vereinigen. Darüber freuten sich die Gardetruppen und sie sagten alle zueinander: „Das haben wir der Güte des Herrn P'eï zu verdanken."

Während der Wirren des Yü-wên Hua-ki[4] wollte sich P'eï Kü eines Morgens an den Hof begeben; am Fang-mên[5] angekommen, begegnete er einigen Mann der Rebellenpartei, die sein Pferd anhielten und ihn zum Büro des Mêng King[6] führten. Die Rebellen aber sagten alle: „Herr P'eï[7] hat damit nichts zu tun." Und sobald dann Yü-wên Hua-ki mit mehr

[1] 從駕驍果 eig. „die den (kaiserlichen) Wagen begleitenden kühnen und mutigen (Soldaten)"; 果 ist gleich 悍果.

[2] Der Ausdruck 宮監 bezieht sich nach den vom P'eï wên yün fu zitierten Beispielen auf kein von Eunuchen bekleidetes Amt im Palast.

[3] 尼 ist die buddhistische Nonne; 女冠 bedeutet hier weder „Hexe, Zauberin" (Giles), noch „buddhistische Nonne" (Palladius), sondern bezeichnet die taoistische Nonne. Statt 女冠 hat das Peï schï die Lesart 女官; diese stellt aber wohl nur einen (vielleicht auf Verhören beruhenden) Schreib- oder Druckfehler dar.

[4] Der General Yü-wên Hua-ki 宇文化及 hatte im Frühjahr 618 den Kaiser Yang ermorden lassen; dann hob er zunächst den Sohn des Prinzen von Ts'in 秦, namens Hao 浩, auf den Thron, beseitigte ihn aber bald und rückte mit seinen Anhängern von Kiang-tu in das Gebiet nördlich des Huangho. Hier proklamierte er sich zum Kaiser von Hü 許, wurde jedoch schon nach einigen Monaten (Anfang 619) von Tou Kien-tê 竇建德, einem anderen Thronprätendenten, getötet. Die Biographie des Yü-wên Hua-ki (Sui schu Kap. 85 fol. 1ff.) hat Pfizmaier, Fortsetzungen S. 65—75 übersetzt. — Im folgenden sehen wir davon ab, bei allen im Text erwähnten Ereignissen den geschichtlichen Zusammenhang herzustellen; dies würde oft Erklärungen nötig machen, die über den Rahmen unserer Aufgabe hinausgehen.

[5] 坊門: die Szene spielt im Palastgebäude von Kiang-tu (= Yang-tschou).

[6] 孟景 war ein Unterführer auf Seiten des Yü-wên Hua-ki.

[7] Im Text steht genauer „der huang-mên 黃門 P'eï"; huang-mên kann hier natürlich nicht „Eunuch" (Pelliot, T'oung Pao 1912 S. 458 Anm. 2) bedeuten, sondern ist nur eine Verkürzung der Amtsbezeichnung huang-mên schï-lang (oben S. 96 Anm. 6).

als 100 Reitern gekommen war, ging P'eï Kü ihm entgegen und begrüßte ihn. Jener beruhigte ihn und befahl ihm, das Ritual festzusetzen. Dann hob er den Sohn des Prinzen von Tsʻin, namens Hao,[1] auf den Thron und machte Pʻeï Kü zum Kabinettssekretär(?).[2] Dieser begleitete Yü-wên Hua-ki nach Ho-peï.[3] Nachdem sich letzterer die kaiserliche Würde angemaßt hatte, ernannte er Pʻeï Kü zum zweiten Vizepräsidenten im Zentralministerium, verlieh ihm außerdem (den Ehrentitel) kuang-lu ta-fu, belehnte ihn mit der Würde eines Herzogs des Staates Tsʻai und ernannte ihn zum Oberkommissar zur Beruhigung des Bezirkes Ho-peï.[4] Nach der Niederlage der Familie Yü-wên wurde Pʻeï Kü von Tou Kien-tê[5] gefangengenommen; als früherem Untertanen der Sui-Dynastie kam ihm dieser sehr freundlich entgegen und ernannte ihn zum Präsidenten im Ministerium des Innern;[6] hierauf wurde er ins Zentralministerium als zweiter Vizepräsident[7] versetzt [und hatte vor allem die Auswahl der Geschäfte unter sich[8]]. Tou Kien-tê war aus der Mitte von Räubern hervorgegangen[9] und besaß noch kein Zeremoniell; Pʻeï Kü entwarf nun für ihn ein Hofritual. Innerhalb eines Monats[10] waren die einzelnen Vorschriften ausgeführt ähnlich den von den großen Herrschern (des Altertums) stammenden.[11] Tou Kien-tê freute sich sehr darüber [und fragte Pʻeï Kü immer um Rat. Als dann Tou Kien-tê über den Huangho ging, um Mêng Hai-kung[12] zu bestrafen,]

[1] S. vorige Seite Anm. 4.

[2] 侍內 schï-neï.

[3] 河北 wörtlich „(das Gebiet) nördlich des (Gelben) Flusses". Yü-wên Hua-ki zog von Kiang-tu über den Huangho nach dem heutigen Tschili; vgl. oben S. 106 Anm. 4.

[4] 尙書右僕射，加光祿大夫，封蔡國公，爲河北道安 (宣 im Peï schï ist ein Druckfehler) 撫大使. Der Präsident des Zentralministeriums trug den Titel 尙書令, die beiden Vizepräsidenten hießen 尙書左 bezw. 右僕射.

[5] Dieser hatte sich 617 in Schantung zum König von Tschʻang-lo 長樂 und im nächsten Jahre zum König von Hia 夏 proklamiert; mit Pʻeï Kü's Hilfe organisierte er dann eine regelrechte Regierung und dehnte seine Herrschaft über den größten Teil von Schantung und Teile von Tschili und Honan aus. Erst i. J. 621 gelang es den Tʻang, ihn zu beseitigen. Seine Biographie (Tʻang schu Kap. 85 fol. 3v°ff.) hat Pfizmaier, Aufstände S. 56—72 übersetzt.

[6] 吏部尙書.

[7] 尙書右僕射 (s. oben Anm. 4).

[8] 專掌選事: die oben gegebene Übersetzung ist unsicher.

[9] Nach der Biographie des Tou Kien-tê waren seine Vorfahren Generationen hindurch Bauern gewesen.

[10] 旬月之間: die Bedeutung dieses Ausdrucks wird durch den entsprechenden im Tʻang schu 不閱月 außer Zweifel gestellt.

[11] 憲章頗備擬於王者. Im Tschung yung Kap. XXX 1 heißt es: 仲尼 ..... 憲章文武; Legge, Chin. Cl. I² S. 427 übersetzt den Satz im Anschluß an einen Kommentar so: „Chung-nî ... elegantly displayed the regulations of Wân and Wû, taking them as his model".

[12] 孟海公. Über den geschichtlichen Zusammenhang vgl. Pfizmaier a. a. O. S. 68/9.

blieb P'eï Kü mit Ts'ao Tan[1] und anderen in Lo tschou[2] zur Verteidigung zurück. [Von der Niederlage des Tou Kien-tê bei Wu-lao[3] hatten die höheren Offiziere nichts erfahren; so hielten alle noch zu Ts'ao Tan.] Der tschang-schï Li Kung-yen[4] und der von der großen T'ang-Dynastie abgesandte Weï Tschêng[5] verhandelten mit Ts'ao Tan; sie sprachen mit ihm über die guten Handlungen von Ts'i[6] und veranlaßten ihn,[7] zum Gehorsam zurückzukehren. Ts'ao Tan mit seinen Leuten befolgte dies. Dann erhielt P'eï Kü zusammen mit Weï Tschêng und Li Kung-yen den Auftrag, Ts'ao Tan samt den acht Staatssiegeln und seinem Gebiet in Schantung wieder unter die Botmäßigkeit [der großen T'ang-Dynastie] zurückzuführen. Er wurde zum tso-schu-tsê ernannt und als Präsident ins Finanzministerium versetzt.[8] —

Auf die Biographie des P'eï Kü läßt das Sui-schu als Schluß des Kapitels noch eine kurze Würdigung der drei darin behandelten Männer, nämlich des Yü Schï-ki, P'eï Yün[9] und unseres P'eï Kü folgen. Wir übersetzen von dieser Charakteristik, die wahrscheinlich auf Weï Tschêng, den Redaktor des Sui schu selbst zurückgeht,[10] hier jedoch nur den Teil, der sich auf den letztgenannten bezieht. Der Geschichtsschreiber faßt sein Urteil über ihn in folgende Sätze zusammen: „P'eï Kü hatte die kanonischen Schriften und geschichtlichen Werke durchstudiert. Er besaß große geistige Anlagen, war aber auch immer voll Eifer und nie müßig; Tag und Nacht war er im Dienst. Wenn man sich unter den Männern des Altertums umsieht, wird man kaum einen finden wie ihn. Er hatte eine lange Reihe von Jahren

[1] Dieser muß nach dem Peï schï (及建德敗時矩與其將曹旦等於洛州留守) ein General unter Tou Kien-tê gewesen sein.

[2] 洛州.

[3] 武牢: dieser Ort heißt sonst überall 虎牢 Hu-lao. Nach einer Erklärung im P'eï wên yün fu war aber das Zeichen 虎 unter der T'ang-Dynastie tabuiert, so änderte man auch den Ortsnamen Hu-lao in Wu-lao oder Schou-lao 獸牢 um.

[4] 長史李公淹. Der Ausdruck tschang-schï ist oben S. 94 Anm. 2 erklärt.

[5] berühmter General und Staatsmann unter den ersten beiden T'ang-Kaisern, lebte von 581 bis 643 (s. Giles, BD Nr. 2264). Weï Tschêng stand auch an der Spitze der mit der Redaktion des Sui schu beauftragten Kommission.

[6] 及齊善行: was hiemit eigentlich gemeint ist, entzieht sich meiner Kenntnis.

[7] Der Text im Peï schï lautet: 令矩歸順, während im Sui schu 矩 fehlt. Dem ganzen Zusammenhang nach kann hier als Objekt nur Ts'ao Tan, nicht P'eï Kü ergänzt werden; das Zeichen 矩 im Peï schï muß ein Druckfehler sein.

[8] 授左庶子轉詹事民部 (Peï schï: 戶部, s. oben S. 92 Anm. 6) 尚書. Im Peï schï wird noch das Zeichen 卒 „er starb als ..." hinzugefügt; über das Todesjahr des P'eï Kü vgl. unten S. 115.

[9] 虞世基 (s. oben S. 101 Anm. 6), 裴蘊.

[10] Dafür scheint mir wenigstens der Umstand zu sprechen, daß Weï Tschêng unseren P'eï Kü persönlich kannte; während der politischen Wirren im Beginn der T'ang-Zeit kamen die beiden miteinander in Berührung (s. oben).

mit Regierungsangelegenheiten zu tun; obwohl er aber in gefährlichen und unruhigen Zeiten lebte, bewahrte er sich Lauterkeit der Gesinnung und gewissenhaftes Arbeiten. Welch schöner Zug! Er wartete ab, woher der Wind blies,[1] und kam den jeweiligen Zeitströmungen entgegen. So veranlaßte er (den König von) Kao-tsch'ang, an den chinesischen Hof zu kommen, und (den Herrn von) I-wu, sein Land als Geschenk darzubringen;[2] so sammelte er in Tsü-mo[3] das Getreide, und das Heer rückte in das Gebiet rechts vom Yü-mên Paß[4]: wie herrlich! Auch das ist völlig des P'eï Kü Verdienst."

2. Die Biographie des P'eï Kü nach dem T'ang schu (Kap. 100).

P'eï Kü hieß mit seinem Zunamen Hung-ta; er stammte aus Wên-hi ⟨in Kiang tschou⟩.[5] Sein Vater (P'eï) No-tschï war unter den Ts'i Sekretär beim Kronprinzen. P'eï Kü verlor schon als Säugling seinen Vater. Als er heranwuchs, widmete er sich eifrig dem Studium; er hatte (große Kenntnisse) in der schönen Literatur und einen scharfen Verstand. Man ernannte ihn weiterhin zum wên-hio des Prinzen von Kao-p'ing. Nach dem Sturze der Ts'i konnte er keinen Beamtenposten bekommen. Als (aber der spätere) Sui Kao Tsu Generalgouverneur von Ting tschou wurde, berief er P'eï Kü als Sekretär. Infolge der Trauer um seine Mutter mußte aber dieser sein Amt niederlegen. Nachdem Kao Tsu den Thron bestiegen hatte, beförderte er ihn zum ki-schï-lang; als solcher hatte er in Angelegenheiten der Sekretäre an den Thron zu berichten. Bei der Expedition gegen die Tsch'ên ernannte ihn der Kaiser zum Adjutanten des Oberbefehlshabers. ⟨Nach der Unterwerfung von Kiang-tso⟩[6] erhielt P'eï Kü vom Kaiser den Befehl, in Ling-nan die Ruhe herzustellen; bevor er aber dorthin aufgebrochen war, hatten sich Kao Tschï-hui und andere empört, so daß die Verbindungswege

[1] 承望風旨: vgl. die Übersetzung dieses Ausdrucks bei Giles, Wörterbuch Nr. 761 „to watch how the wind blows, — in order to anticipate the wishes of superiors".

[2] Vgl. oben S. 97. Das Sui schu Kap. 3 fol. 6v° berichtet folgendes: „Am Tage jen-tsë (d. h. am 28. Juli 609) erschien der König von Kao-tsch'ang, namens K'ü Po-ha, um dem chinesischen Kaiser zu huldigen (über den Ausdruck 來朝 s. oben S. 97 Anm. 2); der tubun schad von I-wu u. a. brachten mehrere tausend li des Westgebietes als Geschenk dar; der Kaiser war darüber sehr erfreut".

[3] 且末 lag nach Chavannes (BEFEO III 235, Anm. 4) auf der Route von Khotan zum Lop nor. — Die geschichtlichen Vorgänge, auf welche hier und im folgenden Satz angespielt wird, kann ich nicht nachweisen.

[4] 玉門關. Das Yü-men kuan (und Yang kuan 陽關) waren die äußersten Tore der Großen Mauer und lagen in dem Wüstenstrich östlich des Lop-nor (genauer etwa 130 km westlich von Tun-huang); vgl. Herrmann, Seidenstraßen S. 78ff.

[5] 絳州: so heißt noch heute eine selbständige Unterpräfektur in Süd-Schansi am Fên ho 汾河 (Playfair Nr. 769).

[6] 江左 „(das Land) links vom (Yangtsë-) kiang"; damit ist das Gebiet der Tsch'ên-Dynastie gemeint.

dahin gesperrt waren. Der Kaiser war in Schwierigkeiten, wie er (P'eï Kü) entsenden könne. Dieser bat, rasch vorzurücken und erhielt die Genehmigung hiezu. Er machte in Nan-k'ang Halt und brachte einige Tausend Soldaten zusammen. Damals bedrängte der Stammeshäuptling der Li, namens Wang Tschung-süan, (die Gegend von) Kuang tschou und entsandte einen anderen Führer, um Tung-hêng tschou einzuschließen. P'eï Kü eilte mit dem General Lu Yüan dahin. Die Rebellen hatten neun Verschanzungen angelegt und ihr Lager im Gebirge Ta-yü aufgeschlagen. P'eï Kü rückte vor, griff sie an und schlug sie. (Dann) gaben die Rebellen bestürzt die Einschließung von Tung-hêng tschou auf und setzten sich in dem Gebirge Yüan-tsch'ang fest. P'eï Kü griff sie erneut an, schlug sie und ließ ihren Anführer enthaupten. Als er dann von Nan-hai zum Entsatz von Kuang tschou eilte, liefen (die Leute des Wang) Tschung-süan bestürzt auseinander. Die Zahl der von ihm beruhigten und vereinigten Kreise betrug mehr als zwanzig. Kraft des erhaltenen Auftrages setzte er die dortigen Häuptlinge als Gouverneure und Präfekten ein. Nach seiner Rückkehr machte er dem Kaiser Meldung. Dieser war hierüber hoch erfreut; er befahl ihm, in der Audienzhalle (zum Thron) heraufzukommen, und sprach sich lobend über seine Bemühungen aus. Man verlieh ihm den Titel k'ai-fu, ernannte ihn zum erblichen Herzog von Wên-hi hien und schenkte ihm kostbare Dinge als Belohnung. Er rückte weiterhin zum Vizepräsidenten im neï-schï auf.

Damals war (das Reich der) Türken mächtig und blühend. Tu-lan geriet mit Tu-li in Streitigkeiten und griff wiederholt die Grenzbefestigungen an. Ein kaiserliches Edikt ernannte Schï Wan-sui, Herzog von T'ai-p'ing, zum Oberbefehlshaber eines Expeditionskorps, das aus dem Bezirk Ting-siang vorrücken sollte; er machte P'eï Kü zu seinem Stabschef und schlug den Chan Ta-t'ou. Schï Wan-sui ward jedoch hingerichtet und P'eï Kü's Verdienste wurden nicht aufgezeichnet. Nach seiner Rückkehr ernannte man diesen zum schang-schu tso-tsch'êng und versetzte ihn als Vizepräsidenten ins Zivilministerium; bei ihm entsprach der Titel den Aufgaben des Amtes.

Während der Regierung des Yang ti kamen (Angehörige der) verschiedenen Reiche aus dem Westgebiet nach Tschang-ye, um Tauschhandel zu treiben. Der Kaiser befahl P'eï Kü, diese Sache zu überwachen. P'eï Kü wußte, daß sich der Kaiser mit solchen auf die Ferne gerichteten Plänen eifrig beschäftigte. So zog er denn bei allen Handel treibenden Barbaren Erkundigungen über ihre heimischen Sitten, über Berge und Flüsse, sowie über die schwer oder leicht zugänglichen Plätze ein und schrieb (auf Grund hievon) das Si-yü t'u ki in drei Kapiteln; es umfaßt zusammen 44 Länder. Im ganzen werden darin drei Routen unterschieden: die nördliche Route geht von I-wu aus, berührt den (See) P'u-leï, die T'ie-lê und die Resi-

denz des Türkenchans, überschreitet[1] die nordwärts fließenden Ströme und erreicht Fu-lin. Die mittlere Route geht von Kao-tsch'ang, Yen-k'i, K'iu-tze und Su-lê aus, führt über den Ts'ung-ling durch die Reiche P'o-han, Su-tui-scha-na, K'ang, Ts'ao, Ho, Groß- und Klein-Ngan sowie Mu und erreicht Persien. Die südliche Route geht von Schan-schan, Yü-t'ien, Tschu-kü-po und Ho-p'an-t'o aus, überschreitet ebenfalls den Ts'ung-ling, führt durch Hu-mi, T'u-huo-lo, die Yi-ta, Fan-yen sowie das Reich Ts'ao und erreicht die nördlichen P'o-lo-mên.[2] Diese drei Routen erstrecken sich schließlich bis zum Westmeer. Die verschiedenen Länder haben selbst auch wieder Nebenstraßen,[3] die dazwischen die Verbindung herstellen. Nach seiner Rückkehr überreichte P'ei Kü sein Werk dem Kaiser; dieser führte ihn nach innen und fragte ihn über die Verhältnisse in den Westländern aus. P'ei Kü legte ausführlich dar, bei den Hu gebe es wunderbare Edelsteine und Kostbarkeiten in Menge, ⟨ihre Sitten seien noch urwüchsig⟩ und man könne (ihr Land China) leicht einverleiben. Der Kaiser war infolgedessen bereit, betreffs der verschiedenen Barbarenstämme P'ei Kü die entsprechenden Maßnahmen zu übertragen. Dieser wurde weiterhin zum huang-mên schï-lang befördert ⟨und beteiligte sich beratend an der Regierung⟩. Im dritten Jahr der Periode Ta-ye (607) hatte der Kaiser (religiöse) Handlungen auf dem Hêng schan zu vollziehen; aus dem Westen erschienen (Angehörige von) mehr als zehn Staaten, um an den Opfern teilzunehmen. P'ei Kü schickte Gesandte, welche die (Herrscher von) Kao-tsch'ang und I-wu überreden, durch große Vorteile ködern und so veranlassen sollten, an den chinesischen Hof (zur Huldigung) zu kommen. Als der Kaiser auf seiner Besichtigungsreise nach Westen am Yen-tschï (Halt machte), erschienen (die Vertreter) von 27 Staaten wie Kao-tsch'ang usw. zu seiner Begrüßung auf der linken Seite des Weges. Man verlieh allen Auszeichnungen aus Gold und Nephrit sowie Gewänder aus Brokat und anderen Geweben, dazu wurden musikalische Aufführungen mit Gesang und Tanz veranstaltet. Männer und Frauen mußten sich prächtig geschmückt (den Fremden) zeigen und ihnen so Chinas Macht und Wohlstand im Umkreis weniger Dutzend li vor Augen führen. Später wurden dann die T'u-yü-hun besiegt, wodurch sich das (chinesische) Gebiet um mehrere tausend li erweiterte, und Truppen als Grenzgarnison hingesandt. Jährlich gingen (von dort) viele Millionen Tribut

[1] 亂: über diese Bedeutung von luan vgl. das Wörterbuch von Couvreur.

[2] Zu den eben genannten Ländernamen wird der zweite Teil der Arbeit, wo die ganze Vorrede von P'ei Kü's Si-yü t'u ki übersetzt ist, einige Bemerkungen bringen. Vorderhand vgl. Herrmann, OZ VIII S. 194.

[3] Die Bedeutung des Ausdrucks 空道 ergibt sich aus dem Kommentar des Ts'ien Han schu Kap. 61, fol. 2b° (vgl. auch die Bemerkungen zu Kap. 96 上, fol. 2r°: 孔道).

ein. Der Kaiser sagte, P'eï Kü besitze das Talent (fremde Völker mit friedlichen Mitteln heranzuziehen, und verlieh ihm (den Ehrentitel) yin-ts'ing kuang-lu ta-fu.

Als der Kaiser in der östlichen Hauptstadt weilte, überredete ihn Peï Kü mit Rücksicht auf die vielen mit Tribut am Hof erscheinenden Barbaren, die hervorragendsten Sängerinnen und Artisten des ganzen Reiches herbeizurufen und sie vor dem Tuan-Tore auftreten zu lassen. Die Zahl der Leute, die Gewänder aus Brokat und feiner Seide sowie Ohrenschmuck aus Gold und Perlen trugen, belief sich auf mehr als hunderttausend. Die ganzen Beamten und sonstigen Leute saßen auf seidenbehängten Balkonen dichtgedrängt zu beiden Seiten des Weges und waren angetan mit prächtigen Gewändern. Die Geschäfte und Herbergen stellten in Zelten gewaltige Mengen von Wein und gehacktem Fleisch[1] zur Verfügung. Der Hauptdolmetscher veranlaßte dann die Barbaren, mit dem Volk Tauschhandel zu treiben. Überall wurden sie zum Essen und Trinken eingeladen und amüsierten sich miteinander. Die Barbaren waren ganz erstaunt und meinten, China sei ein Feenland... Der Kaiser bezeichnete (P'eï Kü) als sehr gewissenhaft und sagte zu Yü-wên Schu und Niu Hung: „Was P'eï Kü vorschlägt, entspricht stets meinen Absichten; bevor ich sie noch entwickelt habe, legt er mir schon (das Ganze) vor. Nur jemand, der mit ganzem Herzen dem Staatsinteresse dient, kann so handeln wie jener". Er war ferner daran beteiligt, als I-wu mit einer Stadtmauer umgeben (d. h. in chinesische Verwaltung übernommen) wurde, und nötigte Tsch'u-lo dazu, am chinesischen Hofe zur Huldigung zu erscheinen. Der Kaiser freute sich darüber ungemein und schenkte P'eï Kü zur Belohnung mit Zobelpelz besetzte Gewänder sowie wertvolle aus den westlichen Barbarenländern stammende Gegenstände.

Als er den Kaiser auf seiner Besichtigungsreise im Norden der großen Mauer und bei seinem Besuch im Zeltlager des K'i-min begleitete, hatte Korea gerade Gesandte geschickt, die sich zunächst bei den Türken aufhielten. K'i-min stellte sie dem Kaiser vor. P'eï Kü überreichte diesem daraufhin eine Denkschrift, worin er ausführte: „Korea ist eigentlich das Reich Ku-tschu. Die Tschou hatten den Freiherrn Ki damit belehnt, die Han teilten es in drei Präfekturen. Jetzt ist es jedoch (China) nicht mehr unterworfen. Der verschiedene Kaiser war darüber bekümmert und wollte es seit langem züchtigen. Warum sollten wir aber jetzt unter Eurer Majestät Regierung nichts unternehmen? Nunmehr kommen ihre Gesandten schon an den Hof der Türken und besuchen K'i-min; sein ganzes Reich hat sich (uns) unterworfen. (Wenn wir die Koreaner) mit Gewalt dazu zwingen, an unseren Hof zu kommen, so wird

[1] 池酒林 ○ eigentlich: „Wein (soviel wie ein) Teich und Fleisch (soviel wie ein) Wald". Im Schï ki Kap. 123, fol 6r° steht in ähnlichem Zusammenhang der Ausdruck 酒池肉林.

uns das gelingen. Ich bitte, Ew. Majestät wolle ihre Gesandten zu sich rufen und nach Hause zurückschicken, damit sie ihrem Herrscher melden: wenn er bewaffneten Widerstand leiste, werde man die Türken (gegen ihn) führen und ihn bestrafen." Der Kaiser war damit einverstanden. Als aber Korea dem Befehl nicht gehorchte, unternahm man den ersten Feldzug in das Liao(-Gebiet). Das kaiserliche Heer rückte noch ein zweites Mal an den Liao. (P'eï Kü) ging immer mit und erhielt für seine Bemühungen (den Ehrentitel) yu kuang-lu ta-fu.

Damals gerieten die großen (staatlichen) Prinzipien in Verfall. Yü-wên Schu und Yü Schï-ki hatten die Macht in Händen. Beförderungen von Beamten geschahen durch Bestechung. Nur[1] P'eï Kü zeichnete sich durch lautere Gesinnung aus und erfreute sich eines reinen Rufs; die Leute rühmten ihn deshalb sehr.

Da die Stämme des Chan Schï-pi allmählich zu großer Blüte gelangten, legte P'eï Kü (dem Thron) die Bitte vor, man möge dem Hua-ki schad eine Prinzessin des kaiserlichen Hauses geben, ihn zum Chan des Südens ernennen und so seine (des Schï-pi) Macht teilen. Hua-ki wagte nicht, es anzunehmen, und als Schï-pi davon hörte, betrachtete er ihn einigermaßen mit Abneigung. P'eï Kü führte weiter aus: „Die Türken sind harmlos und einfältig, so daß man sie leicht untereinander entzweien kann. Bei ihnen lebt aber eine große Zahl von Barbaren, und diese leiten sie durch ihren Rat. Wie ich gehört habe, schmiedet besonders Schï-schu-hu-si Pläne und steht bei Schï-pi in Gunst. Ich bitte um die Erlaubnis, ihn zu töten." Der Kaiser sagte: „Gut". P'eï Kü lockte nun den Hu-si her unter dem Vorwand, er werde eine Belohnung erhalten, ließ ihn dann bei Ma-yi ermorden und benachrichtigte den Schï-pi hievon mit folgenden Worten: „Wenn sich Schï-schu-hu-si gegen (Euch) den Chan empört hat, so kann ich ebenfalls dies nicht billigen; jetzt habe ich ihn bereits mit dem Tode bestraft." Schï-pi kannte aber den Zusammenhang und erschien infolgedessen nicht mehr am Hofe. Als darauf der Kaiser eine Besichtigungsreise im Norden unternahm, schloß ihn Schï-pi mit hunderttausend Reitern in Yen-mên ein. Auf allerhöchsten Befehl mußten P'eï Kü und Yü Schï-ki nachts im Gemach des Kaisers wachen und seine Fragen abwarten.

Nachdem dann die Belagerung aufgehoben war, begleitete er den Kaiser, als dieser sich nach seinem Palast in Kiang-tu begab. Damals vereinigten sich die Rebellen (gleich) Bienenschwärmen; aus den Provinzen und Kreisen gingen hierüber unzählige Berichte beim Thron ein. P'eï Kü meldete das dem Kaiser; dieser schickte ihn voll Zorn nach der Hauptstadt,

[1] Das Zeichen 雖 in meiner Ausgabe ist ein Druckfehler statt 唯.

befreite ihn dann aber krankheitshalber hievon. Als plötzlich Kao Tsu innerhalb der Grenzpässe einrückte, befahl der Kaiser dem Yü Schï-ki, (P'eï Kü) um Rat zu fragen. Dieser sagte: „Ich wünschte nur, Ew. Majestät eilten raschestens nach Westen; dann wird das Reich noch beruhigt werden."

P'eï Kü zeigte von Natur Fleiß und Sorgfalt und widersetzte sich nie den Verhältnissen. Er sah die damalige Verwirrung in der Welt und begegnete den Menschen sehr freundlich; so waren alle, selbst der gewöhnlichste Diener, von ihm begeistert.

Da zu jener Zeit zahlreiche Soldaten der Leibwache desertierten, war der Kaiser bekümmert und fragte P'eï Kü um Rat. Dieser sagte: „Jetzt lassen sich Ew. Majestät[1] schon zwei Jahre durch die Jagd hier zurückhalten. Die Gardesoldaten sind alle ohne Familie; wenn aber die Leute sich nicht paaren können, dann halten sie es nirgends lange aus. Ich bitte, allen zu erlauben, sich Frauen zu nehmen. Der Kaiser sprach lachend: „Ihr seid wirklich sehr klug." P'eï Kü ließ nun auf allerhöchsten Befehl sämtliche Mädchen und Witwen von Kiang-tu zusammenrufen; dann konnten sich Offiziere und Soldaten nach Belieben gleich mit einer verheiraten. Die Leute sagten frohgestimmt zueinander: „Das haben wir der Güte des Herrn P'eï Kü zu verdanken."

Während der Empörung der Yü-wên Hua-ki belästigten mehrere P'eï Kü; die Rebellen sagten jedoch: „Herr P'eï hat damit nichts zu tun." Nachdem die Menge den Sohn des Prinzen von Ts'in, namens Hao, zum Kaiser gemacht hatte, wurde P'eï Kü durch kaiserliches Edikt zum Kabinettssekretär(?) ernannt und ging dann mit nach Norden. Als [Yü-wên] Hua-ki sich die kaiserliche Würde angemaßt hatte, ernannte er P'eï Kü zum zweiten Vizepräsidenten im Zentralministerium und Oberkommissar zur Beruhigung des Bezirkes Ho-peï. Daraufhin wurde (P'eï Kü) von Tou Kien-tê gefangen genommen. Dieser kam ihm als früherem Untertanen der Sui-Dynastie sehr freundlich entgegen. Tou Kien-tê war aus der Mitte von Räubern hervorgegangen und kannte nicht die für (das Verhältnis von) Fürst und Untertan geltenden Bestimmungen. So entwarf P'eï Kü für ihn ein kurzgefaßtes Hofritual; es dauerte keinen Monat, bis er die einzelnen Vorschriften ähnlich den großen Herrschern (des Altertums ausgeführt hatte). ‹Bei Tou Kien-tê stand er (deshalb) in hohem Ansehen. Als er nach dessen Niederlage an den Hof kam, wurde er zum Palastzensor und erblichen Herzog von An-yi hien befördert.[2] Weiterhin ernannte man ihn zum Intendanten des kronprinzlichen Hauses und aufsichtführenden Staatsrat (?).[3]

[1] 乘輿 wörtlich „kaiserlicher Wagen": über ähnliche Metaphern s. oben S. 104 Anm. 6.

[2] 擢殿中侍御史、爵安邑縣公.

[3] 累遷太子詹事、檢校侍中. Diese ganzen Amtsbezeichnungen bedürfen noch der näheren Erklärung.

Damals machten die Türken wiederholt räuberische Einfälle in das Grenzgebiet. Kao Tsu entsandte einen Unterhändler, der mit den westlichen Türken einen Bündnisvertrag abschließen sollte; bei dieser Gelegenheit baten die Türken um die Hand einer kaiserlichen Prinzessin. Der Kaiser sagte: „Ihr Machtbereich ist von meinem weit getrennt. Was hat es für einen Zweck, wenn wir im Fall der Not uns ihrer nicht bedienen können?" P'eï Kü erwiderte: „Das ist richtig. Doch sind gerade jetzt die Nordbarbaren „wildentflammt"[1]; alljährlich bedrängen sie unsere Grenzgebiete. Willfahren wir aber vorläufig dem Wunsch (der Türken) und zeigen dadurch (den Nordbarbaren), daß wir auch von außenher Hilfe bekommen, dann können wir, sobald wir (mit diesen) fertig sind, in Wirklichkeit auch unsere Entschließungen (den Türken gegenüber) ändern". Der Kaiser billigte diesen Vorschlag.

Nach der Ermordung des Kronprinzen von Yin[2] hielten dessen Anhänger die Palastmauer besetzt und gaben den Prinzen von Ts'in nicht frei. Erst als man P'eï Kü hinsandte, um ihnen Bescheid zu bringen, gehorchten sie dem Befehl. Er wurde zum Präsidenten des Finanzministeriums befördert. Als T'ai Tsung den Thron bestiegen hatte, war er über die Begehrlichkeit der Beamten aufgebracht und suchte dieser energisch Einhalt zu tun. Er sandte heimlich Leute herum, welche die (Beamten in den) einzelnen Departments bestechen sollten. Als nun ein Beamter Lebensmittel und Seidenstoffe als Geschenk annahm, befahl der Kaiser voll Zorn, ihn zu töten. P'eï Kü sagte: „Daß ein Beamter, der sich bestechen ließ, mit dem Tode bestraft wurde, ist sicher ganz richtig. Wenn aber Ew. Majestät ihn mit Hilfe einer List dazu veranlaßten und ihn dann sofort bestrafen ließen, so heißt das, den Menschen ins Netz der Schuld locken, aber nicht auf den Weg der Tugend leiten." Der Kaiser freute sich hierüber und erzählte dies den versammelten Ministern mit den Worten: „P'eï Kü gab mir gegenüber nicht nach, sondern wagte mit Recht (mein Vorgehen) zu bekämpfen. Wenn es solche Untertanen gibt, sollte sich dann die Ordnung im Reiche nicht herstellen lassen?"

---

[1] 北虜方熾. Zu diesem Ausdruck vgl. den Vers im Schi king II 3, III 1 (Legge, Chin. Cl. IV 281): 獫狁孔熾 „Die Hian-jün waren wild entflammt" (v. Strauß) oder „Les barbares du nord (nous menacent comme) une flamme furieuse" (Couvreur). Das Wort 虜 bezeichnet nach Chavannes (TP 1905 S. 525 Anm. 4) ursprünglich „Gefangener, Sklave" und wird dann oft als Gattungsname für die Nordbarbaren gebraucht.

[2] Der Kronprinz von Yin 隱太子 hieß mit seinem persönlichen Namen Kien-tsch'êng 建成 und war der älteste Sohn des ersten T'ang-Kaisers Kao Tsu; infolge Thronstreitigkeiten ermordete ihn (Juli 626) sein Bruder Schï-min 世民, der oben als Prinz von Ts'in 秦王 bezeichnet und in der Geschichte als T'ai Tsung bekannt ist.

Mit 80 Jahren war er geistig noch sehr rege und nicht vergeßlich. Er wußte in der alten Geschichte gut Bescheid; bei seinen Zeitgenossen stand er in hohem Ansehen. Er starb im 1. Jahr der Periode Tschên-kuan (627); man verlieh ihm nachträglich den Titel eines Präfekten von Kiang tschou und den posthumen Namen King.[1]

(Der Schluß folgt im nächsten Heft.)

[1] 敬 d. h. „ehrerbietig".

THE ARHATS IN CHINA AND JAPAN.

By M. W. DE VISSER.

B. The Five hundred Lohans in China.

§ 13. *Which of the Indian groups of 500 Arhats was worshipped in China?*

After having dealt with the different groups of 500 Arhats, known in India, we have to discuss the question, which of these groups was worshipped in China under the name of "The 500 Arhats".

The 500 Lohans were believed to live on *T'ien-t'ai-shan* (天台山), the famous mountain S. W. of *Ningpo*, in the province of Chehkiang, from which the Japanese Tendai sect derives its name.

The 500 Arhats of the *Buddhavanagiri*, who according to HÜEN-TSANG were thought to inhabit the caverns of this Indian mountain and to appear in the shape of çrāmaṇeras from time to time (this chapter § 9), more than all the other Indian groups correspond to those of Mount *T'ien-t'ai* in China. As a matter of fact these 500 Lohans were not mentioned in the ancient Chinese biographies of Buddhist saints before *the end of the tenth century*, when *the Sung-kao-seng-chw'en* (宋高僧傳, "Biographies of eminent Buddhist priests of the Sung dynasty") spoke about them.[1] HÜEN-TSANG's *Si-yuh-ki*, which appeared A. D. 646, may have been the first work which taught China the Indian tradition about the 500 Arhats living on in the caverns of the Buddhavanagiri and appearing from time to time. Later ages may have transferred this idea upon Mount *T'ien-t'ai*, and the tenth century knew this holy mountain as the residence of the 500 Lohans.[2]

As to India itself, it is not impossible that the 500 Arhats of the First Council, held at Rājagṛha, at later times were believed to live on in the caves of the neighbouring mountain.

Those of the General Council, held about A. D. 100 in Kashmir under King KANISHKA's patronage and presided by VASUMITRA (above, this chapter, § 4), were known in China as the 500 Arhats who compiled the *Abhidharma-mahāvibhāshā-çāstra* (阿毗達大毗婆沙論) (Nanjō Nr. 1263, translated A. D. 656—659 by HÜEN-TSANG). These Arhats, however, were evidently different from those of *T'ien-t'ai-shan*, who were believed to be personal disciples of the Buddha, as according to some tradition *Vakula* was their leader. Otherwise their names are not known, although there exists a list of them, composed in later days.

---

[1] Nanjō Nr. 1495, written A. D. 988; cf. below, Ch. IV.

[2] Fah-hien (Nanjō No. 1496, pg. 26a) who travelled from A. D. 399 to 414, heard that Arhats were believed to live on the Kukhuṭapāda hill and visit the devout believers at night, to talk with them, discussing and explaining their doubts, and disappearing suddenly afterwards.

We learn from the biography of the Chinese nun *Tsing-siu* (淨秀), who belonged to the Dhyāna sect, that she used to invite holy monks to whom she offered food for seven days. To such a large meeting she also invited the 500 Arhats of the *Anavatapta lake* (cf. above, this chapter, §§ 5 and 6), and afterwards those of *Kashmir* (i. e. those of the last Council)[1]. Thus we see that different groups of 500 Arhats were worshipped in China.

§ 14. *Names of the 500 Lohans.*

In A. D. 1798 HU KWAN-LAN (胡觀瀾) wrote a „Praise of the images of the 500 Arhats", 五百羅漢像贊, *Wu-poh-Loh-han-siang tsan.* These were the well-known 500 Lohan of the *Tsing-ts'zĕ* monastery (淨慈寺) in *Hang-cheu* (杭州), i. e. *Hang-cheu-fu* (杭州府), the capital of Chehkiang province, and the metropolis of China during the Southern Sung dynasty, from A. D. 1127—1279.

We read there that in the Sung dynasty the clay images of the 500 Lohan of the *Tsing-ts'zĕ* monastery in Hang-cheu were made for the first time. Their names were not found in Sanskrit writings, but afterwards in the house of Kao Nien-tsu a stone tablet was found in which the names of the 500 Arhats were carved. These were the Arhats of *K'ien-ming-yuen* (乾明院, "Monastery of the Heavenly Light") and the tablet was called the K'ien-ming-yuen Lohan tsun-hao péi, 乾明院羅漢尊號碑, or "Stone tablet of the venerable names of the Arhats of *K'ien-ming-yuen*".[2] It had been preserved by KAO TAO-SU (高道素), Kao Nien-su's ancestor, who was an officer of the Board of Works. The images of those Arhats were lost. CHU I-TSUN (朱彝尊), a kien-t'ao (檢討, a Hanlin reviser of low rank), who lived A. D. 1629—1709, according to HU KWAN-LAN wrote about these Arhats and stated that they were the 500 Arhats of mount *T'ien-t'ai,* and that in the course of so many years the stone had gradually split. The names, however, had been copied formerly and are given by Hu Kwan-lan.

The latter says that according to Buddhist works (the names of which he does not give) *Nakuna* (諾俱那) (i. e. *Vakula,* one of the 16 Arhats) with a crowd of 800 followers (also Arhats) arrived in China. Five hundred of them took their abode on *T'ien-t'ai-shan,* and the three hundred others on *Yen-tang-shan* (雁蕩山).[3] For

[1] This biography was written by Ch'en-yoh, and quoted in the *Rakan-ōkenden* (written in 1754; p. 4).

[2] According to the Rakan ōken-den (羅漢應驗傳), written in 1754 by Menzan (面山), the *K'ien-ming-yuen* was a monastery in *Kiang-yin* (江陰) (in Ch'ang-cheu-fu, Kiang-nan province). The tablet gave the names of the 18 Arhats living in the world and of the 500 Arhats of the Stone Bridge. In the Shao-king aera (A. D. 1131—1163) an eulogy of it was written and printed afterwards.

[3] The name of this mountain (also in T'ai-cheu) reminds us of *Yen-tang-shan* (雁宕山) in *Wen-cheu* (溫州), where the Arhat Vakula was said to live, and of the *Yen-fung* (雁峯) in the same district, where the 500 Lohans were carved out in a rock cave (this chapter, § 17).

this reason an ancient tradition stated that there were images of 800 Arhats in the *Ta-chung* temple (大中寺) in Hwai-ngan (懷安, an ancient district of the Sung dynasty, S. W. from Kin-t'ang in Szechw'en province).

Hu Kwan-lan further narrates that he himself, Prefect of Shang-cheu-fu (常州府), intended to preserve all the ancient monuments in his prefecture. He had carefully read a work by the Emperor KAO TSUNG (高宗, who reigned A. D. 1736—1795, in the famous *K'ien-lung* aera), entitled *Wan-sheu-shan Wu-poh-lo-han-t'ang ki* (萬壽山五百羅漢堂記, "Records of the Hall of the Five hundred Arhats of *Wan-sheu-shan*"). In this book the Emperor explained the great blessing power of the Arhats, who converted numberless beings and caused them to see the beauty of the heavens. Then Hu Kwan-lan assembled artisans and had them carve in stone the 500 Lohan of the *Tsing-ts'zĕ* monastery in imitation of the old clay images, to show the people that they were the saviours of the world. When the work had been completed (A. D. 1798), he wrote his history of these 500 Arhats.

He calls them "The 500 Venerable Ones of the Rock Bridge", 石橋五百尊, because they were believed to live at the "*Rock Bridge*" on Mount *T'ien-t'ai*. We shall see below, that this "Rock Bridge" was often mentioned in Chinese and Japanese works in connection with the 500 Arhats.

The list of their names, given by Hu Kwan-lan after that which had been copied from the stone tablet, was evidently the work of later fiction. As ŌMURA (l. l., p. 3) rightly remarks, several of those names are impossible,[1] others are given twice, once in their Sanskrit form (i. e. in transcription) and another time in Chinese translation (e. g. *Vasumitra*, 世友). It is a mixtum compositum of names of the Buddha's personal disciples (like *Kāuṇḍinya, Aniruddha, Subhadra* etc.) and later saints, like *Vasumitra*, the president of the Third Council. This list thus having no value at all, we do not know the names of the 500 Lohans. Yet at the present day in China and Japan this fictitious list serves as the base for their denomination.

The Sung dynasty (A. D. 960—1279), said by Hu Kwan-lan to be the time when the first clay images of the 500 Arhats were made, was, as we saw above (in the preceding paragraph), the very time when they were first mentioned in Chinese Buddhist writings.[2]

---

[1] Cf. names like 毒龍皈依, 見人飛騰, 應眞 (Arhat), 住世間 etc., by means of which the number of 500 was completed by the author, who evidently collected Indian names and invented others.

[2] Ōmura (l. l. Ch. VIII § 21) also mentions a group of 53 Arhats, who were represented taming and subjecting miraculous birds and strange quadrupeds in a picture, described in a poem by the Chinese Buddhist priest T'UNG-YUNG, 通容; he refers to the *Rakan-zu-sanshū*, Ch. II.

§ 15. *The 500 Lohans of the Tsing-ts'ze monastery* (淨慈寺) *in Hang-cheu* (杭州), *Chehkiang province, which was built in A. D. 954.*

The Si-hu chi, 西湖志, or "Records of the West Lake" (near Hang-cheu), written in 1735, is quoted by the "*Treatise on the 500 Arhats of the Tsing-ts'ze monastery in Hang-cheu*" (杭州淨慈寺五百羅漢考).[1] We learn this from the Japanese work entitled *Rakan zusan-shū*, 羅漢圖讚集, or "Collection of praises of pictures of the Arhats", written in 1850 by the Buddhist priest TETSUJŌ, 徹定.[2]

The *Si-hu chi* states that the Dhyāna monastery *Tsing-ts'ze-sze* was built in the first year of the Hien-teh era of the Later Cheu dynasty (A. D. 954) by order of King TS'IEN SHUH, 錢俶, the fifth Prince of Wu and Yueh, who governed his Principality from A. D. 947 to 975 and then handed it over to the first Emperor of the Sung dynasty.[3] He called the monastery *Hwui-jeh yung-ming-yuen*, 惠日永明院, or "Monastery of the Eternel Light of the benevolent Sun", and caused the Dhyāna master TAO-TS'IEN (道潛禪師) to inhabit it. When this priest was about to ask the king for gold to cast golden images of the 18 Arhats, the king dreamt that these saints agreed with this wish. The next day Tao-ts'ien's request was received and granted. Then he built a Lohan chapel (hall, 羅漢堂), but as this afterwards was destroyed by fire, the Buddhist priest TAO-YUNG (道容) within five years erected a new sanctuary, had the images of the 500 Arhats carved (from wood or stone?) by one priest and placed in the T'ien-tsze hall (田字殿).[4]

Then the passage of the *Mahāparinirvāṇa sūtra* (treated above, this chapter, § 8) is quoted, where the tales about the 500 blind beggars and the 500 merchants who wandered about are mixed up into the story of the 500 merchants, who, robbed and blinded by robbers, went to the Buddha and by his teachings at once obtained Arhatship. Then they spread and lived in the mountains and woods, thenceforth being able to divide their bodies and transform themselves, and bestowing felicity upon mankind. These were, according to the author of the *Si-hu chi*, the 500 Arhats of the *Tsing-ts'ze* monastery, whose images were carved or modelled in clay (塑) by order of Tao-yung. Their faces were all different from each other, yet they were all like living persons. After having finished the work, the monk, who had made them, disappeared (this seems to suggest the idea of his having been an Arhat himself).

Tao-yung erected a small shrine (龕, k'an) with a yellow openworked curtain in order to place in it the 422th of these 500 Arhats, 阿濕毘 (Açvi?). This is the 231th Arhat of the list, mentioned in the preceding paragraph, the 422th

[1] Cf. WYLIE, *Notes on Chin. Literature*, sec. ed., p. 55: early part of the 18th century; CHAVANNES and LÉVI, *Les 16 Arhats*, Journal Asiatique 1916, p. 280 (141): 1735.

[2] Ch. III., p. 25.

[3] Cf. GILES, *Chin. Biographical Dictionary*, Nr. 365, p. 144.

[4] The character 刻, to *carve*, is used, which indicates that the images were of wood or stone; but Hu Kwan-lan (above, this chapter, § 14) uses the character 塑, *to model in clay*.

being 無邊身 "Limitless body", Anantakāya, a designation of the Bodhisattva Kshitigarbha,[1] but here evidently indicating the power of an Arhat to transform and divide his body at will. By the side of the shrine he placed a ts'ien t'ung (籤筒), i. e. a cup containing bambooslips (for divination), such as are seen in temples. Childless women went there and prayed for children, burning incense and rubbing the Arhat's belly with their hands. At the author's time (18th century) the shrine had decayed.

Another writer of the Ts'ing dynasty, LUH TS'ZĚ-YUN (陸次雲), in his book entitled *Hu-jwan tsah-ki* (湖壖雜記, "Various records of the land at the Lake" [i. e. Hang-cheu, at the West Lake]),[2] also deals with this monastery, and tells us how the king of Wu-Yueh (i. e. Ts'ien Shuh, mentioned above) in a dream saw 18 gigantic men, and how he had the images of these 18 Arhats made as he had seen them. He also relates that during the Southern Sung dynasty the Buddhist priest TAO-YUNG added other images up to 500 which all had different faces and were placed in the *T'ien-tszĕ* hall. "Those who burn incense for them (and pray to them), count them according to the number of their own years of age, starting where they like; if the face of the last Arhat of the number is sad, this predicts sorrow for the worshipper; but if it looks happy, he shall obtain felicity". Thus if somebody, thirty years old, starts counting from the 100th Arhat, the face of the 129th will foretell him future, evil or good luck.

The bamboo slips of the former passage as well as this account point to a divinatory power ascribed to the Arhats; the ancient legends, to be treated below (Ch. IV), will show us the same fact. This author also mentions the blessing of a child, bestowed by an Arhat upon a childless couple, like we read above about the Arhat worshipped by women to obtain a child.

Concerning the 18 Arhats of the King of Wu and Yueh he says that there were 6 Arhats cut out in the rock behind the Yen-hia-tung (烟霞洞) or „Cave of Misty Vapour". When they in a dream had appeared to the king and requested him to join them to their friends, he added the other twelve. This is evidently another tale, for the former legend spoke of 18 gigantic Arhats who appeared in his dream and whose images were made separately, not hewn out in the rock.

We find the Lohan hall of the Tsing-tszĕ monastery mentioned in the *Yen-nan ki-t'an* (燕南紀譚, "Tales from the South of Yen"). There we read that in olden times the abbot Hü-kuh (虛谷) of King shan (徑山) dreamt that he entered that hall, and that one of the Arhats pointed to a verse. This poem, consisting of four lines of seven characters each, was, as he understood afterwards, a prophecy

[1] Cf. my treatise on the Bodhisattva Ti-tsang (Jizō) in China and Japan, Ch. III § 3, p. 124 (Indō Jizō, the leader to Paradise).

[2] Vol. 52 of the 龍威秘書, § 13.

of his becoming abbot of King shan and Yang shan (仰 山). Thus the Arhat predicted him his future career.[1]

§ 16. *The 500 Lohans of the "Rock Bridge"* (石 橋) *on T'ien-t'ai-shan* (天 台 山) *in Chehkiang province, mentioned A. D. 988.*

The oldest book in which we find the 500 Arhats of Mount *T'ien-t'ai* mentioned, is the *Sung-kao-seng-ch'wen*, 宋 高 僧 傳, "Biographies of eminent priests of the (later) Sung dynasty", written in A. D. 988 and dealing with the priests who lived in China between A. D. 645 and 988.

As we shall see below (Ch. IV § 4), in this work[2] we read about the çramaṇa P'U-NGAN (普 安), a very devout monk of the *Fuh-tien-szĕ* (福 田 寺, "Monastery of the Fields of Felicity", i. e. of the future happiness which the Arhats cause mankind to obtain by virtuous actions) on Mount *T'ien-t'ai*, who there erected the "Hall of the 500 Arhats" (五 百 羅 漢 堂) and had their pictures painted. Each time when a picture had been finished, P'u-ngan by means of a nightly ceremony introduced the Arhat into the shrine and the latter in the shape of a gold-coloured bird flew frome the Rock Bridge to the sanctuary. How the king of the country revered these Arhats was evident from the fact that he in this shrine held a ceremony in their honour. At the Rock Bridge they were seen walking or sitting in the shape of Indian monks, and performing numberless miracles.

Another book, the *King-teh chw'en-teng luh*, 景 德 傳 燈 錄, or "Records of the Transmission of the Lamp (of the Law), up to the King-teh era (A. D. 1004—1007), composed in this era by the Dhyāna priest TAO-YUEN, 道 源 (see below, Ch. IV, § 5), teaches us how Mount *T'ien-t'ai* was considered by the Dhyāna school to be the spot where some of her great priests had met holy monks. The latter gave them advice concerning the building of a monastery on this mountain,[3] or performed miracles, e. g. walking on the water as if it were solid ground.[4]

According to the *Fuh-tsu t'ung-ki*, 佛 祖 統 記, or "General records of Buddha and the Patriarchs", written in A. D. 1269—1271 (cf. below, Ch. IV, § 6) a T'ien-t'ai priest, who died in A. D. 1158, was believed by the people to be one of the 500 Arhats of T'ien-t'ai-shan. The same work states that in the first year of the Yung-ki era (A. D. 984) the Imperor T'ai-tsung (太 祖) had 516 images of Arhats made. He presented these images, which were evidently the two groups of 500 and 16 Arhats, to the *Sheu-ch'ang* temple (壽 昌 寺) ou *T'ien-t'ai-shan*.[5]

A well-known Japanese work, the *Genkō Shakusho*, 元 亨 釋 書, written before 1346 by the Buddhist priest SHIREN, 師 錬, relates as follows: "In A. D. 1168 EISAI

[1] Quoted in the *Rakan-zu sanshū*, Ch. III, p. 41.
[2] Ch. XXVII, p. 7.
[3] Ch. XXVII, p. 97.
[4] Ch. IX, p. 69.
[5] Cf. Ōmura, l. l. Ch. IX, p. 21.

(榮西, the famous propagator of the Dhyāna sect in Japan, who lived 1141—1215) went to *T'ien-t'ai-shan*, and the sight of the extreme beauty of the mountains and streams filled him with great joy. When he arrived at the Rock Bridge he burned incense and tea and (thus) worshipped the 500 Great Arhats residing there. Soon afterwards he returned to Japan"[1]. Eisai never forgot his sojourn on the holy mountain, which had made such a deep impression upon him, and where he remained a long time during his second Chinese journey, which lasted from 1187 to 1191. Therefore it is no wonder that especially the Zen sect worshipped the Arhats from olden times. We shall see below (this chapter, § 27) that there were "Five hundred Arhats of the Rock Bridge" even in Japan, namely stone images at Ishibashi ("Stone Bridge") near Atoda village, Buzen province.

The connection of the *T'ien-t'ai* sect with the cult of the Arhats is also evident from a story found in the *Yun-yü yang-ts'iu* (韻語陽秋).[2] In *Hu-cheu* (湖州) a pearl was found on which an Arhat was represented, whose right shoulder was bare; he raised his head and looked to the left. The patterns of his garment were all clearly visible. Yet it was a natural pearl, taken out of the shell in this shape. Priests and laymen were amazed and rejoiced, and presented the pearl to the *Ts'ze-kan* (慈感) monastery of the *T'ien-t'ai* sect in *Ch'ing-nan* (城南), situated on the T'iao river. In the Kien-yen era (A. D. 1127—1130) two men played with the pearl, throwing it from hand to hand, when all at once it flew over the railing into the river. Afterwards, when the riverbed was dry, the pearl was looked for and found, whereupon a shrine was built for it. There it was preserved, which shows that it was considered a precious, sacred object on account of the Arhat's figure, represented upon it.

EDKINS[3] describes how in A. D. 575 the monk CHI-K'AI arrived at the Rock Bridge, "where the *Fang-kwang* monastery now stands". "The loud roar of the waterfall, and the close-set woods on the hills around, the two mountain brooks uniting before they reach the cataract, then passing beneath the natural bridge down the fall, and thence pursuing their way to the north, united to give this spot an air of grandeur in the hermit's mind. It seemed *a home for supernatural beings*. It is they that cause the unusual appearances of nature. The *Lohans*, those exalted disciples of Buddha, whose power and knowledge are so great, might reside here. In fact a legend on the subject soon grew into public belief, and the music of the Lohans was said to be heard at times a little before dawn by priests lying awake in their cells. A choir of five hundred at that silent hour made the woods resound with harmony. Such a colony of Buddha's superhuman disciples served to invest this wild mountainous district with a sacred character. In every monastery of this region a hall

[1] *Kokushi taikei*, Vol. XIV, Ch. II, Eisai's biography, pp. 655 sq.

[2] Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. III, p. 42.

[3] *Chinese Buddhism*, sec. ed., Ch. VIII, pp. 177—79.

devoted to images of the 500 Lohans now exists, and on the side of the natural bridge is a small shrine containing *500 small stone figures,* which are worshipped by those who venture to cross by the narrow and dangerous path that spans the cataract".

A magnificent picture of this majestic bridge is found in the *Kokkwa* (Nr. 118, Pl. VI, p. 193). It is a painting by SOGA SHŌHAKU (曾我蕭白), who died at Kyōto in 1781. An immense number of lions runs and jumps up and tumbles down from the lofty bridge and the steep rocks into the bottomless abyss amidst the roar of the waterfall and the vapour of the white clouds. (Our Fig. 1.)

Fig. 1. The Rock Bridge on T'ien-t'ai-shan (Kokkwa No 118).

Here we may quote another description of a hall of 500 Lohans, at *Pi-yün-szĕ,* a temple twelve miles west of Peking. EDKINS describes this hall as follows: "The building is a large square, and contains six galleries. It is entered from the north. The first figure met by the visitor is *Maitreya.* He faces the door. Beyond and behind him is the central north and south gallery. On each side of it, as of the other five galleries, are *seated full-sized figures of Lohans. They are of clay* and seated on a stone terrace two feet in height. To the right and left are parallel galleries. Four small courts in the centres of the four quarters of the large square give light by continous rows of paper windows to the galleries. On a beam overhead, near the entrance, is a small figure, the five hundred and first, which was placed there as a supplementary image. The story is, that this Lohan came too late, the places were all filled, and, therefore, he was accommodated with a seat in the roof".

§ 17. *The 500 Lohans of the rock cave on Mount Yen-fung* (雁峯, *"Wild geese-peak"*) *in Wen-cheu* (溫州), *Chehkiang province* (12th century).

The Loh-pang i-kao, 樂邦遺稿, a work the date of which we do not know, is quoted by the *Rakan zusanshū* (Ch. III, p. 44) with regard to the 500 Lohan of Mount Yen-fung. There we read as follows:

At the time of the Emperor Kao-Tsung (高宗, A. D. 1127—1162) of the Southern Sung dynasty Ts'in Kwéi (秦檜) had the high office of T'ai-shi (太師). Before his birth his mother dreamt that a majestic Buddhist priest, clad in splendid garments, entered the gate and said to her that he would explain the Law to her. After having finished his sermon, he told her that he came from the 'Wild geese-peak', Yen-fung, in *Wen-cheu* (a district in Chehkiang province).[1]

He added that he supposed he had some connection with her family from a former life, and asked her to allow him to spend the night in her house, which she readily permitted. This was her dream. Afterwards she became pregnant and gave birth to Ts'in Kwéi. The latter, having grown up, became an official and one night dreamt that he entered a rock cave and sat down in meditation. Subsequently, after having held several official dignities, he became Governor of T'ai-cheu and *Wen-cheu*, and visited the *Cave of the 500 Lohans*. This was a rock cave on Mount Yen-fung, in which the images of the 500 Arhats were carved. On seeing these ancient images he at once remembered his mother's dream and his own, and he understood that he stood in some relation to the Arhats from former generations. Then he wrote a poem on the wall of the cave, in which he expressed his emotion at the remarkable connection between his dream and his finding himself now in the identical cave of which he had dreamt. He further remarked in this poem, that after an official career of twenty years he not yet thought the time to have come for stopping his wordly task but that in the performance of his official duties he would strictly preserve and protect the eminent doctrine, propagated by the Arhats.

The meaning of this story is clear. One of the 500 Arhats of this cave, being from former births in close relation with this official, had reïncarnated himself in him in order to protect the Buddhist doctrine by means of his official power. This Arhat first appeared to his mother in her dream, and afterwards caused Ts'in Kwei to understand his connection with the Arhats of the cave, thus promoting the Buddha's Law.

[1] The *Mung k'i pih tan*, 夢溪筆談, written about the middle of the 11th century by CH'EN KWOH, 沈括, and quoted in the *Rakan zusan-shū* Ch. III, p. 41, says that the Arhat *Nakula* (諾矩羅) lived on *Yen-tang-shan* (雁宕山) in *Wen-cheu* (溫州). Cf. above, this chapter, § 14, where Hu Kwan-lan mentioned 300 Arhats of *Yen-tang-shan* (雁蕩山).

§ 18. *The "Lohan-hall"* (羅漢堂), *a shrine at the foot of a mountain in Ts'ing-cheu* (青州), *in Shantung province* (A. D. 1163).

LUH YIU (陸游), whose *nom de plume* was FANG-WENG (放翁), and who lived during the Southern Sung dynasty, from A. D. 1125 to 1209, in A. D. 1163 visited his friend Yih who lived at the foot of *Ts'ing-shan* (青山) in *Ts'ing-cheu*. He tells us about this visit in his book entitled *Ts'ing-cheu Lo-han-t'ang ki*, 青州羅漢堂記[1], or "History of the Lohan-hall (chapel) in Ts'ing-cheu".

His friend showed him his house which had a long hall and a room in the centre. There was also a Buddhist chapel with an image, and a garden with a high mountain and a deep valley; in this mountain there were caverns of a wonderful shape. Further, there was a waterfall, coming down into the valley, and Bodhisattvas and Arhats walked in this beautiful region, so that Luh Yiu felt as if he saw *Ngo-mei shan*, 峩眉山 (a snowy peak in Sz'ch'uen near the junction of the Ta-tu and Min rivers), or *T'ien-t'ai-shan, inhabited by the Lohans.*

This house had been built by a certain Wang on the left side of the grave of one of his friends, in order that it might be a place of prayer for the happiness of the latter's soul. At Wang's request Yih had lived there for more than 10 years. The garden with the images of the Bodhisattvas and Arhats (for it was, of cause, an imitation of a mountain scenery, with images placed in it as if they walked through the region) had been made by Yih's order, at an expense of a thousand goldpieces. When he asked Luh to write an account of this Arhat-shrine, the author fulfilled his wish.

This curious tale shows us how the Southern Sung dynasty so closely connected the Arhats with mountain caves, that their images were placed in surroundings, imitating a cavernous mountain and reminding the visitors of Mount *T'ien-t'ai*. We further learn from this passage, that Bodhisattvas and Arhats were combined as similar beings. They were evidently both considered mighty protectors of the souls of the dead — hence their shrine near the grave of Wang's friend —, and at the same time they were both maintainers and propagators of the Buddha's Law, thus bestowing innumerable blessings upon the living beings.

The description of the garden with the Arhats reminds us of the Lohan halls of the present day, described by EDKINS (*Chin. Buddhism*, p. 242). There we read as follows: "Sometimes in this intermediate space (between the hall of the Four Deva kings and that of Çākyamuni) there is a structure called the *hall of the Lohans*, where are found on the east and west walls small carved figures of the five hundred Arhats of Buddhist legends. They are placed on the protuberances of a rough alto-relievo scene. In other instances this representation of the 500 Arhats is placed over the more powerful and better known 18 Arhats in the hall of Çākyamuni".

[1] Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. I p. 27.

§ 19. *The images of the 500 Lohans of the Tszĕ-fuh-szĕ* (資福寺) *in Kwang-cheu* (廣州), *Kwangtung province, made in the 11th century.*

TUNG-P'O (東坡), i. e. the famous poet and essayist SU SHIH (蘇軾), who lived from A. D. 1036 to 1101, wrote the *Kwang-cheu Tszĕ-fuh-szĕ Lohan-koh péi-ki*, 廣州資福寺羅漢閣碑記, "Inscription (or "History"?) of the stone tablet of the Lohan-hall (corridor) of the Tszĕ-fuh temple (monastery) in Kwang-cheu" (in Kwangtung province). In 1094 he was banished to this province, and afterwards to the island of Hainan;[1] thus he probably wrote about this Arhat shrine shortly after 1094. *The Rakan zusanshū*, which refers to him, says that he stated that for this sanctuary the images of the 500 Great Arhats had been made.

Here we find images of the 500 Lohans, made in the 11th century, i. e. during the *Northern* Sung dynasty (960—1127).

This is also the case with another group of 500 Arhats, mentioned in the *Tsien-ching-yuen wu-poh Lo-han ki*, 薦誠院五百羅漢記, "History of the 500 Arhats of the Tsien-ching monastery". There the tenth year of the Hi-ning era (A. D. 1077) and *Ts'ien-t'ang* (錢塘), in Hang-cheu (杭州) are mentioned (cf. § 15, where another shrine of the 500 Lohans, also in Hang-cheu, is dealt with).

§ 20. *The images of the 500 Arhats of the Siang-kwoh-szĕ* (相國寺) in the capital of Sung (K'ai-fung-fu, in Honan province) (A. D. 1077).

The *Tung-ch'é pih-luh* (東軒筆錄) tells us how in the summer of the tenth year of the Hi-ning era (A. D. 1077) there was a great drought in the region around the capital. The Emperor, Shen-tsung (神宗), fasted continually with great fervour, in order to put an end to the calamity. One night he dreamt that a Buddhist monk rode on horseback through the air, spitting clouds and vapour. The next morning copious rain came down. The emperor was greatly rejoiced and had an image of the monk made after his description. By means of the image the latter was sought, and found to be the *thirteenth of the 500 Arhats of the temple gate of Siang-kwoh-szĕ* (相國寺) in the capital (K'ai-fung-fu, 開封府, then called Pien-king, 汴京, in Honan province). Wang Kwei (王珪), the Prime-Minister, congratulated his Imperial Master with the following poem:

"A good Prime-Minister became a copious rain and accepted the vain looks (to the sky),
A divine monk made fog and answered to the smart seeking."

良弼爲霖承空望，神僧作霧應精求。

Then Yuen Kiang (元絳), a Councillor in the Court of Appeals, made another poem, closely corresponding with the former. He said:

"The noble steed of a *Sien* strode upon the clouds and piercing them descended,
The flower of Buddha puffs out rain and going round the sky causes the rain to flow".

仙驥乘雲穿雲下，佛花吹雨匝天流。

[1] Cf. GILES, *Biogr. Dict.* Nr. 1785.

These verses got so well-known, that they became popular songs.[1] The reason why the Emperor had the monk sought by means of his image, and why his minister spoke about a "good Prime-Minister" who "became a copious rain", was a famous passage of the *Shu-king*[2]. There we read that King Kao-Tsung of Yin (殷) dreamt that the Emperor of Heaven gave him a good Prime-Minister, who spoke (ruled) in his stead. "He then minutely described the appearance of the person, and caused search to be made for him by means of a figure throughout the empire. Yueh, a builder in the country of Fu-yen, was found to look like him. On this the king raised and made him his prime minister, keeping him also at his side. He charged him, saying: 'Morning and evening present your instructions to aid my virtue. Suppose me a weapon of steel — I will use you for a whetstone. Suppose me crossing a great stream — I will use you for a boat with its oars. *Suppose me in a year of great drought — I will use you as a copious rain!*'"

It was this passage which both the Emperor Shen-tsung and his minister had in mind, when the Arhat had benefitted the country by bringing it a copious rain. The images of these 500 Arhats were evidently placed in a separate building near the gate of the temple, in order to guard the entrance and keep off evil influences from the sanctuary.

As to the Arhats as *rain-givers* in time of drought we may refer to a poem of TS'ENG KI (曾幾) of the Sung dynasty, which gives utterance to the poet's joy at a little rain ascribed to the divine assistance of the Arhats of *Hwai-yuh-shan* (懷玉山). Although the prayer had been heard and the rain had come down, it was not yet sufficient, as the drought was severe. Yet Ts'eng Ki was rejoiced and composed this poem: "A mild rain lasted for three days. Causing a continous rain of three days is equivalent to 10000 goldpieces. If the Arhats drop their hands a little, this is sufficient to console the hearts of the old peasants. (But) if they really wish to fill a thousand granaries (with rice), one more foot of water should fall. None of the afflicted people lies down sleeping; they are all sitting in a correct attitude (respectfully) and listening to the good sound (of the rain)"[3]. These Arhats were the sixteen Arhats painted by Kwan-hiu and according to some writers preserved in the *Yun-t'ang-yuen* (雲堂院) on *Hwai-yuh-shan* in Kiangsi province (cf. below, Ch. III, § 19, B).

§ 21. *The picture of the 500 Lohans, painted by the Buddhist priest FAH-NENG (法能) of Wu, before A. D. 1080.*

Ts'in Kwan (秦觀), in his *Wu-poh Lo-han t'u-ki*, 五百羅漢圖記, "Records of pictures representing the 500 Arhats", written in A. D. 1080 (third year of the

[1] Quoted in the Rakan zusanshū, Ch. III, p. 41.

[2] 說命, 上; LEGGE, *Chin. Classics*. Vol. III, Part I, pp. 250 sqq., *Shu-king*, Part IV, Book VIII, Pt 1,4.

[3] Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. I, p. 27.

Yuen-fung era) speaks about one scroll picture (軸) representing the 500 Arhats and painted by the Buddhist priest FAH-NENG (法能), a famous monk from Wu (世傳吳僧). This priest, who is also stated to have painted a picture of the 500 Arhats by the *Wu-hien-chi*[1] (吳縣志), a topographical work, which according to WYLIE[2] appears to have been written about A. D. 1529), lived at the Sung time, and, as TS'IN KWAN wrote his book in A. D. 1080, we know that this picture was made before that date. It may have been the oldest painting of the 500 Lohans, and, as Ōmura remarks, FAH-NENG may have been the first who represented them in picture. Ts'in Kwan states that its drawing was not very pure, but he praises its passionate tone and the subtlety and elegance of its style. TETSUJŌ, the author of the *Rakan zusanshū*, says that he had obtained this painting (probably an old copy of it, on silk, high seven shaku one sun, broad four shaku) and had it reproduced in print.

Ts'in Kwan describes the different attitudes and attributes of the Arhats of this picture (cf. Ōmura, Ch. X, p. 22). One of them enters samādhi, seated in a *k'an* (龕, a jar in which a dying priest was placed; also a shrine). Another sits cross-legged and expounds the Law to eight attendants who surround him. Six Arhats explain sūtras, six others discuss about sūtras, five wear precious pagoda's, eight bow down their heads before the lustre of a relic. Four give food to hungry ghosts (pretas), five others to birds, fishes and turtles. Six rise on clouds, seven receive requests for purification. Some receive pearls presented to them by Nāga girls, others receive flowers or clothes. Three ride on dragons, three on tigers, three on horses, three on elephants, three drive lions, one explains the Law on behalf of a rhinoceros, and another sits upon a gigantic python, holding erect a khakkhara; etc. etc.

The Buddha is seen in their midst, and by his sides two Bodhisattvas, seated on a lion and an elephant (evidently Mañjuçrī and Samantabhadra). The other figures of this central group, consisting of 31 figures in all, are 10 disciples of the Buddha (probably the 10 Great Disciples, mentioned above, this chapter, § 11), 16 Arhats who respectfully look up to the Buddha and tread before him (probably the famous group of the 16 Arhats,[3] to be treated below, in the next chapter), and two good spirits who stand on the left and right hand side, clad in armour, drawing swords and grasping battle axes.

Further, there are 16 young acolytes, 14 demons with scaled bodies and bird's beaks, riding on dragons, horses, elephants, receiving food, presenting books etc., 19 various human beings (presenting flowers, incense, costly garments and caps, etc.), and 40 big and small animals (birds, dragons, tigers, a rhinoceros, elephants, lions, horses, cows, camels, large serpents and monkeys) which all consider the Arhats as their masters. Ōmura remarks that the 500 Arhats as well as the 16 Arhats

[1] Both works are quoted by the *Rakan zusanshū* and by Ōmura, l. l. Ch. IX, p. 21.

[2] *Notes on Chin. lit.*, second ed. p. 50.

[3] If this is the case, Rāhula is represented twice, as he also belongs to the 10 Great Disciples.

were painted variously, according to the painter's taste. We do not know how the 500 Lohans of the Rock Bridge were represented. Ts'in Kwan's description may serve as a specimen of the pictures of this kind; at the same time Fah-neng's picture may be the oldest of them.

§ 22. *The 500 Lohans, painted by the famous LI LUNG-MIEN* (李龍眠), *who died in A. D. 1106.*

GILES, in his *Introduction to the History of Chinese pictorial art* (p. 109), refers to Wang Mai in the following terms. "Wang Mai[1], writing in 1206, tells us that soon after LI LUNG-MIEN abandoned the study of horses, he undertook a picture of the *Five Hundred Lohans* or disciples of Çākyamuni Buddha, which occupied him for several years. According to Wang Mai, who actually saw the picture, these disciples, 'fat, thin, tall, short, old, young, handsome, ugly, had each a special characteristic. Some were walking on the sea just as if treading on dry land, and dragons, turtles, and such monsters of the deep, were listening with bent heads to their words'. Others were enjoying the 'music of Heaven'; others again 'were standing about, each with a vase, or *pātra* (alms-bowl), or staff, or chowry (fly-brush), in his hand'. Some were disrobing, or washing their feet, or sitting absorbed in meditation on the rocks".

Ōmura (l. l. Ch. IX, p. 21) refers to the 畵系 or "Line of paintings" (an abbreviated title? time?), which describes LI LUNG-MIEN's 500 Arhats as represented in landscapes with pine trees, rivers, rocks, clouds, wind and sunshine, bridges and palaces; seated in meditation, or crossing the sea, walking at leisure and dignified; subjecting tigers or dragons, riding on horseback or driving in carriages; seated on a lion or on an elephant;[2] stags offering flowers, monkeys offering fruits, barbarians bowing their heads down in reverence, Nāga kings praying for purification, cranes dancing in a lotus valley, etc.

An author of the Ming dynasty, CHANG CH'EU (張丑), quoted in the *Rakan zusanshū* and by Ōmura (pp. 21 sq), states: "From olden times the family Han preserved a picture [apparently a *makimono*] of the 500 Arhats (應眞) by LI POH-SHI (李伯時). It is a genuine specimen on white hempen paper (白麻紙眞跡), with exceedingly curious trees and rocks, and lively painted men; and in the midst vapoury clouds, dragons and water, palaces and utensils, extremely delicate ..... It must be considered the chief (冠) of POH-SHI's painted rolls (畵卷). At the end

[1] This is probably WANG MEU, 王懋, who according to WYLIE (l. l. p. 161) towards the close of the 12th century wrote the *Yé k'oh ts'ung shu*, 野客叢書, "a large accumulation of isolated criticism on national antiquities, esteemed one of the best works of this class, though not altogether free from errors".

[2] This reminds us of Mañjuçrī and Samantabhadra, the Bodhisattvas mentioned in the former paragraph.

we read the following inscription: 'Eighth month of the sixth year of Yuen-fung (i. e. A. D. 1083). *Lung-mien shan-jen Li Kung-lin*, 龍眠山人李公麟 (Li kung-lin, the man who inhabits Mount *Lung-mien*)'."

If we may believe this inscription, in A. D. 1083 Li Kung-lin called himself "the man of Mount Lung-mien", although we learn from Giles (p. 108), that in 1100 he retired to the Lung-mien Hill, from which he adopted his fancy name and where he died in 1106. The name Li POH-SHI seems to indicate the same great painter.

§ 23. *The Sung dynasty (A. D. 960—1279) was the time, when the cult of the 500 Lohans spread in China, especially in Chehkiang province, and when the artists began to represent them in clay and painting.*

The preceding paragraphs (§§ 13—22) have taught us that before the end of the tenth century (A. D. 988), as far as we know, in the ancient Chinese biographies of Buddhist saints no mention was made of the 500 Lohans. Then those of *T'ien-t'ai-shan* were apparently well-known.

The Indian story of the 500 blind beggars, who, after having reached Arhatship at once, spread and lived in the mountains and woods, performing miracles and bestowing felicity upon mankind, was translated in the fifth century.

As to the idea of 500 Arhats living in caves on one mountain and appearing among mankind, this was familiar to the Chinese readers of HÜEN-TSANG'S *Si-yuh-ki* from the middle of the seventh century (A. D. 646). The worship of a similar group (supposed to reside at the Rock Bridge on Mount *T'ien-t'ai*), however, spread much later, in the tenth century. Then the "Hall of the 500 Lohans" was erected on this mountain, their pictures were painted and in A. D. 984 their images were made. About the same time the Lohan chapel of the *Tsing-ts'ze-sze*, a Dhyāna monastery in *Hang-cheu*, was built and clay or wooden images of the 500 Arhats were dedicated.

In the 11th century the images of the *Tszĕ-fuh-szĕ* in Kwang-cheu, and those of the *Tsien-ching-yuen* in Hang-cheu were erected, and FAH-NENG painted his picture of the 500 Lohans, described by TS'IN-KWAN (A. D. 1080). Also Li Lung-mien's 500 Lohans date from this time.

The 12th century saw the Japanese priest EISAI, the propagator of the Dhyāna sect in Japan, worshipping the 500 Arhats of the Rock Bridge on Mount T'ien t'ai.

The cave of the 500 Lohans on Mount *Yen-fung*, the "Wild geese-peak" in Wen-cheu, contained their images, carved in the rock, and the garden of the "Lohan-hall" at the foot of *Ts'ing-shan* in Ts'ing-cheu was an imitation of a cavernous mountain, inhabited by Bodhisattvas and Arhats. As the main places of this cult were all situated in Chehkiang province (*T'ien-t'ai* as well as *Tsing-ts'ze-sze* and *Yen fung*) we may be sure that this province was their original and principal seat.

Thus we see that the cult of the 500 Lohans rose in Chehkiang province in the tenth century and flourished in the two succeeding centuries. Probably it started from Mount *T'ien-t'ai*, which remained its main seat, and it was especially propagated by the Dhyāna school. We shall see below, that this was also the case in Japan.

C. The Five hundred Rakans in Japan.

§ 24. *The only Chinese pictures of the 500 Lohans in Japan: a hundred kakemono's, painted in A. D. 1178 by LIN T'ING-KWÉI* (林庭珪) *and CHEU KI-SHANG* (周季常), *and preserved in the Rinzai shrine Daitokuji* (大德寺) *at Kyōto.*

The *Nihon hyakkwa daijiten* (Vol. IV, p. 333), which states that there are very many different pictures of the 16 Arhats in Japan, but very few of the 500 Arhats, gives us the following details about the only Chinese pictures of the 500 Lohans, found in Japan.

At the present day there are 82 pictures, in each of which five Arhats are represented, among the treasures of the *Daitokuji* in Kyōto. This "Temple of the Great Virtue" belongs to the *Rinzai* branch of the *Zen* sect (the Dhyāna school), and was built in A. D. 1323. Originally there were 100 of these pictures, but six of them were lost early, and twelve others are in the *Boston* Museum, so that there are 82 left. According to tradition they were originally treasures of the *Jufukuji* (壽福寺) in Kamakura. This is also a sanctuary of the Zen sect, founded in the beginning of the 13th century by the famous priest EISAI (榮西), who, as we saw above (this chapter, § 16) had worshipped the 500 Lohans of the Rock Bridge on Mount T'ien-t'ai. He may have brought these pictures with him from China, although this is not stated by the tradition. From Jufukuji they came into the hands of the Hōjō family at Odawara, and after having taken this town (A. D. 1590) Toyotomi Hideyoshi presented them to Hōkwōji (方廣寺), the new Tendai temple with an enormous image of Vairocana, built by Hideyoshi in A. D. 1586, but destroyed by an earthquake in 1596. It was rebuilt in 1612, but as we read that the Arhat pictures were finally deposited in the treasury of *Daitokuji*, we may guess that this took place in 1596. Yet it is also possible that they were preserved in Hōkwōji also after 1612 and were transferred to Daitokuji at a later date.

Some of the 82 pictures, left in the temple, wear inscriptions, written with *kindei* (金泥, a kind of gilt paint). We learn from these inscriptions that they were made during the Southern Sung dynasty in the 5th year of the Shun-hi era (A. D. 1178), in order to be presented to the *Hwui-ngan* monastery (Hwui-ngan-yuen, 惠安院) in *Ming cheu* (明州), i. e. Ning-po fu, 甯波府, in Chehkiang province. The style of the two painters, CHEU KI-SHANG (周季常) and LIN T'ING-KWEI (林庭珪) is different; the author of the article in the *Nihon hyakkwa daijiten* evidently prefers and admires that of the latter. He remarks that, although there are

many Buddhist pictures from the Sung dynasty, which have been dated by careful examination, there are very few paintings of that period, of which both date and painter are positively known. If one wishes to get acquainted with the Buddhist paintings of the Sung dynasty, in the first place he ought to take these pictures as a base for his studies, for they are excellent specimens of this art.

It is curious that 12 of these precious paintings have found their way from the Japanese temple to the *Boston* Museum. ŌMURA (Ch. IX, p. 22) does not mention this fact, but says that "18 of the 100 pictures are later supplements (後補)" (to substitute those lacking). TAKI SEI-ICHI, the well-known expert on Chinese and Japanese art, in his article on *Arhat paintings of the Sung dynasty* (Kokkwa, Nr. 238, pp. 277sqq.) gives a reproduction of one of these paintings (Kokkwa Nr. 238, Plate II, by CHEU KI-SHANG, our fig. 2; a second one, by the same master, Kokkwa 274, Plate I, p. 209). There he says that notwithstanding the inscriptions on the pictures they were long mistaken for the work of Kwan-hiu. He also states that 12 of these pictures were sold abroad, and replaced by others made by a modern painter, whereas 6 are the work of a Kano painter, to replace originals which had been lost. Some of the remaining pictures are excellent, but the others are somewhat inferior. In his opinion those of CHEU KI-SHANG are technically superior to those of LIN T'ING-KWÉI. As to these painters he says: "We have searched in vain for information on this subject in Chinese biographies. It is rather strange that, while painters of minor note in those days received notice from biographers, accomplished artists like these should have been left unnoticed. Most likely they were Buddhist painters who, having lived in obscurity without Court patronage, were neglected by historians, as has been the case with many others of their profession in similar circumstances." With regard to CHEU KI-SHANG's picture, reproduced by him, he states that it belongs to the best Chinese paintings of Arhats now extant in Japan. "And its value is all the greater because of the inscription which explains the date and authorship. Even this single fact intitles this and some other pictures in the series to the worthy distinction of being classed as rare relics of ancient art. We may almost say 'the only remaining examples' of the kind; for the majority of ancient Chinese paintings on the subject still extant are *mere copies*, and those considered to be masterpieces have no inscriptions." He concludes his interesting article by saying that he does not agree with those who attach more value to the paintings of the *Tōdaiji* and the *Tōkyō Fine Art School* than to those of the *Seiryōji* and the *Daitokuji*. In his opinion those of the Seiryōji are excellent models of Arhat painting during the Northern Sung dynasty, and those of *Daitokuji* of that of Southern Sung.

Fig. 2. The 500 Lohans of Daitokuji (Kokkwa Nr. 238).

§ 25. *The oldest Japanese pictures of the 500 Rakans (A. D. 1290 and about 1340).*

According to the *Tenka Nanzenji ki* (天下南禪寺記),[1] written in A. D. 1413 (Ō-ei 20), in the *Shō-ō* era (A. D. 1288—1292) a "Precious Hall of the Great Arhats" (大羅漢寶閣, *Dai Rakan hōkaku*) was built in the *Nanzenji*, 南禪寺, the main temple of the *Rinzai* branch of the Zen sect in Kyōto. This Nanzenji was first a palace, but was changed into a temple in A. D. 1290. In this "Precious Hall" a votive tablet with five golden characters is found, an imperial autographic offering to the 500 Arhats. When the Hall had been built, the pictures of the 500 Rakans were painted, in *Ōmura's* opinion the first Japanese specimens of this kind.

The *Tōkai ichi-ō shū* (東海一漚集), written by the Zen priest ENGWATSU OSHŌ, 圓月和尙, who lived A. D. 1300—1375, relates about pictures of the 500 Rakans, painted in the beginning of the Nambokuchō period (1336—1392) by BESSHŪ REIKŌ (別宗令公), a monk of the Rinzai temple Kenchōji (建長寺) in Kamakura.[2] At the present day these paintings are not in this sanctuary.

§ 26. *The fifty pictures of the 500 Rakans, painted in A. D. 1383—1386 by CHŌ DENSU* (兆殿司), *and preserved in the Rinzai temple Tōfukuji* (東福寺) *at Kyōto.*

The *Nyoran shasetsu*, 如蘭社話, of May 1889 (Meiji 22) contains details, about CHŌ DENSU's 500 Arhats. This famous painter, whose real name was MINCHŌ, 明兆, was a monk of *Tōfukuji*, the well-known Rinzai shrine at Kyōto. He was *densu*, 殿司, "Chief of the Hall", of this sanctuary, hence the name by which he is generally called in the world of art. He lived from 1352 to 1431, and in 1383 painted his own portrait and sent this to his native place as a present for his mother; on this picture he wrote the date and his own age (32, according to the Japanese way of calculating the years of one's age.) He sent her this portrait as a substitute for himself, because he could not go to see her on account of his having decided to start a great work, i. e. to paint the 500 Rakans. Three years later, in 1386, he wrote an addendum (跋, *batsu*) to a "Document of sacrifice to the Arhats" (羅漢供祭文), in which we read: "Beforehand I painted the pictures of the 500 Rakans and caused them to protect the front gate of the temple." Thus we know, that he had finished his meritorious work before 1386.

These facts, which we learn from the *Nihon hyakkwa daijiten* (Vol. IV, p. 333), agree with the statement of the *Nyoran shasetsu*. The author of this book first praises the beauty of the paintings and tells us that war or riots had caused the loss of several of them; three of these were still lacking, the others having been found back. Then he gives the text of a writing roll entitled "Text of worshipping the Arhats"

[1] *Gunsho ruijū*. 群書類聚, Nr. XV, Ch. 431, p. 229.

[2] Quoted by the *Nihon hyakkwa daijiten* ll. and by Ōmura ll.

(祭羅漢文) and dating from the seventh year of the Ō-an era (A. D. 1374). It is a praise of the Sixteen Rakans, who, as the worshippers had heard, were seen living in the world and handing down the exalted Law of the Buddha. In order to retribute this blessing they presented offerings of incense, flowers and vegetables to these Rakans. When their virtues had been praised, they were described as follows. "Some of them have their eyebrows hanging to the ground; others have eyes, emitting a majestic radiance. Some reside on the top of a snowy mountain, ten thousand fathoms high, others under a tree in a misty, vaporous valley, a thousand fathoms deep. There are some who dwell in a golden shrine, a hall of jade or silver or pearl, a rock cave, a fragrant wood, a heavenly palace or a cave of the immortals (sien). They all preside over hundreds and thousands of relatives, all holy men, residing in the highest fruit (i. e. in Arhatship). We may compare them to a wood of sandal trees, surrounded by none but sandal wood (no trees of lower kind). There are also among them, who have red hair, and whose hands raise an almsbowl of jade, or who have white feet and wear golden rings in their ears. They are the *kilin* and the dragons of the World of the Law; they are Çakra, the Sun and the Moon!" Finally the Sixteen Arhats were said to hear and fulfill all the prayers of their worshippers, and they were implored to descend with all their relatives to the place of sacrifice and to receive the offerings.

A note of a later priest relates that this document was picked up on the road by a boy and presented to MINCHŌ (CHŌ DENSU) at the very day when he started painting the 500 Rakans. He considered this a lucky omen and stored it away as a secret treasure. When he had finished the work and offered the pictures in sacrifice to the temple, he took the document out of the box in which he had preserved it, and showed it to the Zen priest Taikō (退耕), prior of Nanzenji. On seeing the document and the paintings the old priest greatly rejoiced and wrote a Chinese poem, which he presented to the painter. In the two first lines he praised the holiness and the transcendental power of the 500 Arhats; in the two last he declared Minchō to be an Arhat himself and to have manifested himself in two bodies, namely as the painter and as one of the Arhats whom he painted. As he added the date (the 17th day of the 10th month of the year 1386), we know that then the pictures were offered in sacrifice to the sanctuary.

The *Nihon hyakkwa daijiten* says that *five* of the fifty pictures are lacking. The author admires their beauty of line and colour, and even prefers them to the Chinese paintings of Daitokuji (above § 24). Their faces and eyes are almost like those of living men. With regard to their style, however, he remarks that, when comparing these pictures with others wearing MINCHŌ's seal, one cannot help doubting whether it is not the work of somebody entirely different. One glance is sufficient to recognize the *Ming* style, whereas those of *Daitokuji* are painted in the *Sung* style.

In the same temple (*Tōfukuji*) also the *sketches*, which Minchō made before painting those pictures, are preserved; three of these sketches are lacking, so that now there are 47 sketches and 45 pictures of this set in the treasury of the temple.

Below (Ch. III § 39) we shall see that also a set of Sixteen Rakans, painted by MINCHŌ, was preserved in the same sanctuary, but was lost when the temple was for the greater part destroyed in 1881.

TAKI SEIICHI (*Kokkwa*, Nr. 187, pp. 159sqq., Pl. II.) gives one of the pictures of the 500 Rakans and deals with MINCHŌ. He states that many ancient writers praised this famous artist, and refers to KANO EINŌ (狩野永納) 's *Honchō gwashi* (本朝畵史), „A History of Japanese painting", written in 1693. There we read that MINCHŌ successfully followed LI LUNG-MIEN and YEN HWUI (latter part of 13th century); that in Buddhist painting he was unrivalled and even not to be surpassed by the masters of the Sung and Yuen dynasties. The Shōgun Ashikaga Yoshimochi (1386—1428) greatly admired his art and often invited him to his palace. TAKI states that this praise is exaggerated, and that, although Minchō's work was admirably broad of conception and bold of touch, it fell short in grace and beauty. This was due, however, to the fact that he was one of those who *introduced* the Sung and Yuen styles, instead of having deeply penetrated into them like later masters, as Sesshū and Motonobu. As to his 500 Arhats, in the course of time five of these paintings of the *Tōfukuji* were lost. Dr. KÜMMEL kindly pointed out to me, that two of them, which were lost since the Ōnin war (1467—1468), were replaced by pictures of Kano Eitoku (1543—1590), and that three others, which disappeared in Bunkyū 2 (1862), now belong to different collections in Japan and Berlin (formerly Coll. Jacoby, now Oriental Art Department, our fig. 4). Cf. the official list of the National Treasures (1903), I p. 24; Tajima, *Gumpō Seigwan* I (1912).

According to the Kokkwa (Nr. 259, p. 139, Pl. V and VI) Viscount Fukuoka in Tōkyō possesses three similar kakemono's, two of which are reproduced in that number. They bear MINCHŌ's signature and their artistic value is equal to that of the *Tōfukuji* paintings.

Other reproductions of the Tōfukuji pictures are found in the *Kokkwa* Nr. 30 (Pl. II) and Nr. 104 (Pl.I), the former being the same as that reproduced in colours by TAJIMA, *Select Relics* XVIII, Pl. 14 (cf. our fig. 3).

TAJIMA (*Sel. Relics I*, Pl. 16 and 17, who calls the painter MYŌCHŌ, as his name is sometimes pronounced instead of *Minchō* (the character 明, *ming*, having the three pronunciations *mei*, *myō* and *min*) there reproduces another of the *Tōfukuji* pictures of the 500 Arhats. He praises them very much and says that they are so excellently done, that some critics attribute them to some Chinese monk of the Sung or Yuen dynasty.

Fig. 3. Minchō's 500 Arhats. Tōfukuji, Kyōto (Sel. Relics).

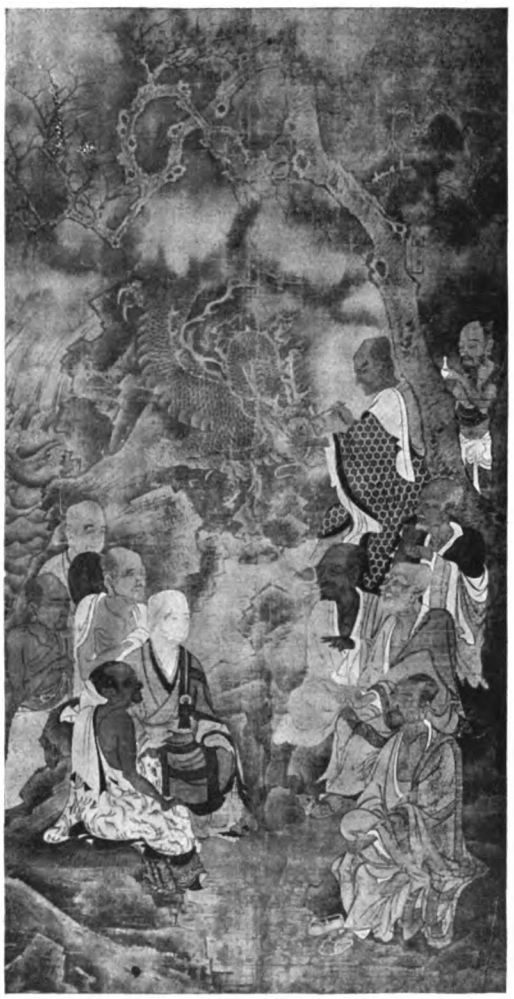


Fig. 4. Minchō's Arhats. Museum, Berlin.

§ 27. *Three later sets of pictures representing the 500 Rakans, one of which was composed by means of the characters of the Lotus sūtra.*

The same Japanese encyclopaedia informs us of the presence of a set of paintings, representing the 500 Rakans, in Gokokuji, 護國寺, a Shingon shrine in the North of Otowa itchōme, Tōkyō. They are 40 in number, and they were painted by Hokkei Gemmyō, 北溪元明. According to the history of this temple "in the spring of Empō 5 (A. D. 1677) the monk HOKKEI painted the 500 Rakans, more than 50 pictures in all". In 1884 thirteen of them were destroyed by fire. Tradition says that they are copies of Chō Densu's paintings in Tōfukuji, dealt with in the preceding paragraph.

The *Rakan zusanshū* (1850) (Ch. III, p. 35) refers to a "History of the pictures of the 500 Rakans of *Ji-un-san Ryūkōji*" (慈雲山龍興寺), written by the Buddhist priest DAITEN, 大典, who in 1791 visited this temple and wrote this paper at the prior's request. It was a shrine in *Kohinata* (小日向), Yedo.

We do not read to which sect it belonged, but another temple of the same name, also in Musashi province (Tagaya-mura, Kamizaki), is a sanctuary of the *Rinzai* branch of the Zen sect, which specially worshipped the Arhats.

KATŌ NOBUKIYO (加藤信清), a Yedo official, liked painting Buddhist pictures, because this was a virtuous, meritorious work. As it was written in Buddhist texts that copying sūtras was also a meritorious work, he considered it a still higher virtue to *paint Buddhist pictures by means of holy texts.* Thus he composed 50 pictures, each representing 10 Rakans, and merely consisting of characters of the *Hokkekyō* (the Saddharma pundarīka sūtra). But before he started this enormous undertaking, he had painted Buddhas and Bodhisattvas by means of sūtra texts,

receiving divine approval in a dream. Then, having heard that the 500 Rakans manifested their miraculous power all over the world, he wanted to paint them by means of the text of the Hokkekyō, but he was too poor to carry out this plan without pecuniary assistance. Thereupon Yōkoku, the prior of *Ryūkōji*, promised him to afford the funds by sparing clothes and food, and Nobukiyo made a vow to paint the 500 Rakans within five years. Living in seclusion and strict religious purity, separated from his wife and children, he steadily painted, without feeling any fatigue. Owing to divine assistance he never omitted any character of the text nor made any mistake. After three years he had finished more than thirty pictures. In 1791, when Daiten visited the temple, the fifty paintings were all ready and, as it happened to be a festival of the monks, they were all exhibited. Daiten, who never had seen such paintings nor heard about them, was filled with admiration, and at the request of the new prior (Yōkoku had died in the mean time) decided to write the paper from which we learn these details.

The Arhats (ten on each picture) were surrounded by assistants, birds and quadrupeds, plants and trees. Halls and porticoes, mountains and streams, woods and wells, clouds and vapours, rocky cliffs and valleys formed the scenery in which they were represented, and all kinds of utensils were seen about them. Not only their bodies, their garments, even the pupils of their eyes consisted of characters, but also all their surroundings were composed in the same way. The colours were green, white and gold; the characters were as small as fly's heads, and on one of the pictures they were only readable by means of spectacles. Similar pictures, according to Daiten, were never seen before, neither in olden times nor in his own days. We may add that, if this statement is correct, we cannot but gratulate those ages which had not known this childish and tasteless way of showing one's devoutness by degrading art to a kind of puzzle.

With regard to calligraphy connected with painting we may refer the reader to TAKI SEIICHI's article in the Kokkwa (Nr. 201, pp. 584 sqq.) where a picture by ENJINSAI (time?) is reproduced, composed of characters. It represents the *Sixteen Arhats*, descending on a cloud. "All the characters were taken from sacred texts and arranged exactly as they were in the original passage. Sometimes the *Tahō-tō* (大寶塔, "Prabhūtaratna Stūpa") is similarly treated, in which case it is represented with characters found in the texts of the *Hokkekyō*. And this practice originated in the incident, related in that holy writing, that once there appeared in the place were Buddha was preaching, a *Tahō-tō* which revealed the merits and blessings of the teachings found in the sacred scriptures. All such works of art which essentially sprang from religious motives, from an artistic point of view are in many respects crude and infantile in despite of the remarkable skill displayed. In effect, works of this class are apt to end in a farce, with however much sincerity and pains they may have been excecuted."

According to ŌMURA (l. l. p. 22) not long ago KANO ISSHIN (KAZUNOBU?) (狩野一信) painted the 100 pictures of the 500 Arhats, preserved in *Zōjōji*, 增上寺, the famous Jōdo temple in Shiba, Tōkyō.

§ 28. *The stone images of the 500 Rakans of Rakanji, a cave temple near Atoda village, Buzen province* (14th century).

The Rinzai priest ZEKKAI (絕海), who lived from A. D. 1336 to 1405,[1] wrote a "Record (litt. engraved inscription) on the Relic-pagoda of Rakanji in Buzen province" (豊州羅漢寺舍利塔銘, *Bushū Rakanji sharitō mei*)[2]. There we read: "*Rakanji* in Bushū is an excellent place, protecting the West, and combining the beauty of *T'ien-t'ai-shan* and *Yen-fung* (the famous Chinese mountains inhabited by the 500 Lohans, cf. this chapter §§ 16 and 17)[3]. In the spring of the fifth year of the Embun era (A. D. 1360) the Buddhist priest SHŌKAKU (昭覺) for the first time entered a rock cave (石室) (on that mountain) and lived there. Finally it became a 'precious priest house' (寶坊, i. e. a splendid temple, hewn out in the cave). After four or five years a Buddhist priest, KENJUN (建順) by name, on seeing the wonderful, concave and convex shapes of the rock (inside the cave), with his hands carved 500 images of Rakans (in the rock), whose size was gigantic and whose miraculous, blessing power was often manifest."

Then follows the history of the pagoda, in which a small relic was preserved, presented to the temple by some people from Nagato. The monks thought that it was a common *hamaguri* pearl, and did not take notice of it; but the prior, Shōgaku, whom they had not told about the object, dreamt that it was a relic of the Buddha from King Açoka's stūpa. Then he went to the place in Nagato, where the people who had presented the relic had said to come from, but as he did not find them he got convinced that it was a present from some deity. For this reason he decided to erect a pagoda to preserve the relic, but in A. D. 1384 he died before having carried out this plan. His pupil SEITAKU (省卓) went to Kyōto and by letter communicated the matter to the Shōgun ASHIKAGA YOSHIMITSU, who then personally wrote the characters 羅漢, *Rakan*, and presented these to the temple. At the same time the Shōgun called the mountain Gishakutsu, 耆闍窟, i. e. Gṛdhrakūta, thus comparing it with the famous Vulture Peak near Rājagṛha, with its caverns inhabited by ascetics. A retired governor of Musashi, KEIGON KOJI (桂巖居士), then built the pagoda, and adorned it in a royal way. Beyond the relic of the temple he placed in the pagoda six other relics, which he had hitherto preserved in his own

[1] Cf. the *Nihon bukke jimmei jisho*, pp. 810 sqq. s. v. *Chūshin*.

[2] Quoted in the *Rakan zusanshū*, Ch. III p. 27; cf. YOSHIDA TŌGO's *Dai Nihon chimei jisho*, Vol. I, p. 1423, where the beginning of the same text is given as found in the Shōkenkō.

[3] As only the character 雁 is given (鐘台雁之秀), it may also mean *Yen-tang-shan* in T'ai-cheu (cf. above, this chapter, § 14).

domestic chapel. Thus the Rakan shrine was honoured by men of high rank as well as by the Shōgun himself.

YAMAZAKI BISEI (山崎美成) in his *Teisei kidan* (提醍紀談, written in 1850, Ch. I, p. 11) relates as follows. "When being on a journey to the West, I went to worship the stone images of the 500 Rakans at Atoda village, Shimoge district, Buzen province. There is a ‚pure house' (精舎, *shōja*, i. e. a monastery) called *Gishakutsu-zan Rakanji*. There one ascends a steep acclivity called *Oi no saka* (老の坂, 'Slope of Old age'), and there is another spot named *Te-no-hira-gaeshi*, 'Turning upwards the palm of the hand' (a very easy matter). Then one crosses a *natural rock bridge* (*ishibashi*, 石橋), which is very dangerous, as it is a natural one. In the rock the 500 Rakans are carved as well as the *Four Deva kings*, the Eight Nāga kings[1], *Sūrya* and *Candra* (the devas of Sun and Moon), *Brahmā* and *Çakra* (i. e. Indra, the ruler of the devas), *Samantabhadra* and *Mañjuçrī* (*Fugen* and *Monju*) etc. The main hall itself is also cut out in the rock, with its ceiling and walls; it is wonderful!" Then follows the same passage from Zekkai's paper, quoted above.

In 1706 the Buddhist priest SHIBAN (師蠻) also mentioned the *rock bridge*, and states that there were more than 700 figures, carved in the Embun era (1356 to 1360), strange stone images of *Çākyamuni*, *Mañjuçrī*, *Samantabhadra*, the *Ten Great Disciples* (cf. above, this chapter, § 11), *the Eight Arhats* (八應眞) (this must be the Eight Nāga kings), *the Five hundred Çrāvakas* (聲聞, personal disciples of the Buddha) and *ji-ei kongō* (侍衛金剛), "attending and protecting *vajras*", i. e. menacing attendants.[2]

Other writers of the eighteenth century also mention this cave shrine and its images. There we read that it is a famous, old sanctuary, and that the size of the images vary from three to four, and the smaller ones from one to two shaku (feet of ten inches). The ceiling of the temple is supported by pillars; the mountain is steep, has a pale yellow colour and a poor vegetation. On the west side there is a cavernous mountain called "The Old Rakan"[3]. Another work speaks of a cave which *from far resembles a bridge*, and of the neighbouring Yaba rivulet (耶馬溪)[4].

[1] Cf. my treatise on the *Dragon in China and Japan*, p. 4.

[2] In the *Empō dentō roku*, 延寶傳燈錄 or "Record of the transmission of the lamp (of the Law) in the Empō era (1673—1680)", written in 1706 by the Buddhist priest SHIBAN, who in 1702 wrote the *Honchō kōsōden*, cf. below, Ch. IV, § 7), and quoted by YOSHIDA TŌGO in his Geographical Dictionary of Japan (*Dai Nihon chimei jisho* Vol. I, p. 1423, s. v. *Rakanji*).

[3] The *Saiyū zakki* (西遊雜記, "Various records of journeys to the West"), written by FURUKAWA TATSU (古川辰), who lived in the Kwansei era (1789—1800) and also wrote a *Tōyū zakki* or "Various records of journeys to the East", is also quoted by YOSHIDA TŌGO with regard to this Rakan temple. This work refers to the *Yūken shōroku*, 輶軒小錄, written by ITŌ CHŌIN (伊藤長胤, the eldest son of the famous commentator of Confucius, Itō Jinsai, who wrote a great many books and lived from 1670 to 1736.

[4] The *Daihasshū yūki*, 大八洲遊記, quoted by YOSHIDA TŌGO, l. l.

As SHŌKAKU, the founder of the temple, was a Rinzai priest,[1] whose title was ENKAN ZENSHI, 圓龕禪師, we know that this cave shrine was a *Rinzai* sanctuary. The *Zen* sect had the devoutest belief in the Arhats, and of this sect the *Rinzai* branch seems to have specially worshipped the 500 Arhats, as it had been founded by EISAI.

The rock bridge was, of course, the reason why Shōkaku chose this cave for founding a temple for the Arhats. It reminded him at once of the temple of the *Rock Bridge* on *T'ien-t'ai-shan,* the Chinese dwelling place of these saints, and he decided to copy it in his own country.

We read in the Buddhist biographical dictionary, entitled *Nihon bukke jimmei jisho* (1903)[2], that in the beginning of the Ryaku-ō era (1338—1341) Shōkaku arrived at the spot, painted the 16 Rakans and hung these in the cave, which he called the Gṛdhrakūta cave.

In Embun 4 (1359) KENJUN came, sat down in the cave for a year (in meditation), then repaired the little shrine and with Shōkaku made 700 stone images inside the cave, each about three shaku high. In the middle stood Çākyamuni, with Mañjuçrī on his left and Samantabhadra on his right hand, and in front of him the 10 Great Disciples, the 500 Arhats and their attendants. Judging from this description one would be inclined to think that the images were not cut out in the rock, but carved and placed separately. On the 15th day of the 10th month of 1360 (evidently he had made the images in a very short time) he invited a thousand monks, and GWATSUDŌ OSHŌ (月堂和尙) of *Shōfukuji* (聖福寺) was the leader of the dedicatory ceremony. The next day KENJUN wrote a gāthā (a hymn) and explained its meaning, whereupon he "returned to *T'ien-t'ai-shan* in China". Here we learn that KENJUN was a *Chinese,* and not a Japanese priest, for the character 歸, which is used here, means "return home". At the same time we see that he came from *T'ien-t'ai-shan,* which fact forms a close connection between the Chinese and the Japanese groups of the "500 Arhats of the Rock Bridge". As to SHŌKAKU, he converted the people of the whole region, and died in 1384. This passage is quoted from the *Honchō kōsōden,* written in 1702 by the priest Shiban.[3]

§ 29. *The wooden images of the 500 Rakans of an Ōbaku shrine in Yedo, dedicated in 1696 by the priest Shō-un* (松雲).

The *Nihon hyakkwa daijiten* (Vol. IV, p. 334) gives us the history of a Yedo

[1] Cf. the *Empō dentō roku,* l. l., we learn from the *Nihon bukke jimmei jisho,* p. 642, s. v. *Shōkaku,* that he was a Rinzai priest.

[2] S. v. Shōkaku, p. 642.

[3] Cf. below, Ch. IV, § ⌐. The *Nikken roku,* 日件錄, quoted in the *Rakan zusanshū,* Ch. III, p. 28, says that a pupil of *Taikan zenshi,* called *Seikō,* by drawing lots was appointed to lead the dedicatory ceremony.

The 500 stone Rakans of Gishakutsuzan Rakanji, made by Kenjun, are also mentioned by the *Shiojiri,* 塩尻, Ch. 55, p. 4.

temple, belonging to the third branch of the Zen sect, called the *Ōbaku* sect. It is situated in Megoro village near Tōkyō, its name is *Ten-on-zan*, 天恩山, "Temple of Heavenly Favour", and in 1696 it was opened by TETSUGAN DŌKWŌ, 鐵眼道光. SHŌ-UN, 松雲, (1648—1710), a former pupil of this priest, in the Teikyō era (1684—1687) had made a vow to carve wooden images of *Çākyamuni* (60 shaku high) and of the 500 Rakans, and after having obtained the assistance of several prominent priests had started this immense work. In 1695 he had completed it, after having incessantly worked near the Kinryū temple of Asakusa. In the same year the Shōgun Tsunayoshi presented him with a piece of ground of 1500 *se* (45000 *tsubo*, i. e. about 37,5 acres) at Kameido village near Yedo, to build a temple for his images.

There he erected a temporary shrine, which at his request was opened by Tetsugan, and made a branch temple of *Ōbakuzan Mampukuji* (黃蘗山萬福寺), the main shrine of the Ōbaku sect in Uji. The next year the priest KŌSEN, 高泉, celebrated the ceremony of opening the eyes of the images. In 1713 another priest arrived in Yedo and made a vow to build a main hall for these Rakans, as they hitherto were placed in a temporary shrine. By collecting money for ten years he succeeded in erecting a Buddha hall and houses for the monks, and in 1727 dedicated these buildings in the same compound, which was enlarged by a present of more than 3000 tsubo by the Shōgun Yoshimune. In 1856, however, the terrible storm of the eighth month of that year (Ansei 3) *destroyed the main hall with all the images.* In 1887 the sanctuary was removed from Kameido to Honjo district, and in 1909 to Megoro, where a new chapel was built.[1]

This account teaches us, how also the third branch of the Zen sect (*Ōbaku*, introduced into Japan in 1655), worshipped the 500 Arhats; how two Shōguns showed their interest in the matter by presenting the site to build the temple on, and how the Yedo people contributed money to have the images carved and the buildings erected.

We may finally mention the modern stone images of the 500 Rakans of *Shariji* (舍利寺, "*Çarīra* temple"), which according to ŌMURA (l. l. Ch. IX) have no value as objects of art.

§ 30. *The Rinzai and Ōbaku branches of the Zen sect propagated the cult of the 500 Rakans in Japan.*

Whereas in China the Dhyāna priests were the principal propagators of the cult of the 500 Lohans, this was still more the case in the land of the Rising Sun.

[1] It is curious that ŌMURA (l. l. Ch. IX, p. 22) says that these wooden images of the 500 Rakans, made by SHŌ-UN, are in the *Rakanji* in *Fukagawa* district, Tōkyo, and that they are of no value from an artistic point of view. Ōmura evidently supposed that the images still existed, and that they were in Fukagawa instead of Honjo; he wrote this in 1908 (the work was published in April 1909), before the shrine had been transplaced to Megoro. As to the images, it may be that they were heavily damaged, without being entirely destroyed, and that their remainders are still preserved.

We saw above (this chapter, § 16) that in A. D. 1168 the Japanese priest EISAI, the celebrated founder of the Zen sect in Japan, visited *T'ien-t'ai-shan* and worshipped the 500 Lohans of the Rock Bridge. During his second sojourn in China (from 1187 to 1191) he spent a long time on the same mountain, and after his return to Japan, in 1192, he began to preach the *Rinzai* doctrine. As the only Chinese pictures of the 500 Lohans, preserved in Japan, i. e. those of *Daitokuji* in Kyōto (above, this chapter, § 24), which were painted in 1178, according to tradition originally had been treasures of *Jufukuji* in Kamakura, founded by EISAI in the beginning of the thirteenth century, we should feel inclined to suppose that he himself was the man who introduced these pictures. But even if this was not the case, the Rinzai sect at any rate is sure to have brought them from China to Japan. It was she who painted the oldest Japanese pictures of the 500 Rakans in the thirteenth and fourteenth centuries, as we stated above in §§ 25 and 26. The most famous of all were those painted in A. D. 1383—1386 by the *Rinzai* monk MINCHŌ, alias CHŌ DENSU, and preserved in *Tōfukuji* at Kyōto.

Rakanji, the cave temple near Atoda village in Buzen province (§ 28), was founded by the Rinzai priest SHŌKAKU, a record of it was written by the *Rinzai* priest ZEKKAI, and we may be sure that KENJUN, i. e. the Chinese monk KIEN-SHUN, who made the stone images of the 500 Arhats of this shrine, and dedicated them in A. D. 1360, belonged to the same branch of the Dhyāna school. Thus a Japanese counterpart of the 500 Lohans of the *Rock Bridge* on *T'ien-t'ai-shan* was established by the Rinzai monks.

Although the second branch of the Zen sect, the *Sōdō-shū*, founded by DŌSEN in 1227, evidently did not play a part in the history of the cult of the 500 Arhats in Japan, it greatly worshipped the *Sixteen Arhats*, as we shall see below.

The third and last branch, the *Ōbaku-shū*, introduced in 1655 by the Chinese monk YIN-YUEN, (INGEN ZENJI, 隱元禪師), was warmly accepted by the Courts of Kyōto and Yedo. In 1659 he obtained a piece of ground at *Uji* in Yamashiro, and there built the *Ōbakuzan Mampukuji* called after the *Hwang-poh* temple in the Chinese province of Fuhkien. The preceding paragraph showed us how this sect worshipped the 500 Arhats, and how it enjoyed the favour and assistance of the Shōguns in propagating this cult.

It is quite clear why the *Rinzai* sect worshipped the 500 Arhats, whereas the *Sōdō* branch of the same Dhyāna school seems not to have paid much attention to them. The former came from the *South* of China, whereas the *Sōdō* sect represented the northern branch of the Dhyāna school. EISAI introduced their cult directly from *T'ien-t'ai-shan*, and afterwards the *Ōbaku* doctrine, which had its original eat in Fuhkien, i. e. also in the South, evidently continued the southern cults.

Miszellen.

Die Wiedergabe fremder Völkernamen durch die Chinesen.

Eine Bemerkung zu J. J. M. De Groot's letztem Werke.

Im Eingang seines neuen Werkes Die Hunnen der vorchristlichen Zeit (Berlin und Leipzig 1921) erörtert De Groot die ältesten chinesischen Namen der Hiung-nu oder Hunnen. Dabei stellt er fest (S. 6), daß allen diesen Namen nur ein phonetischer Wert beizumessen sei, und fährt dann fort: „Wenn also Prof. Franke aus 薰粥, „stinkender Brei" und aus 薰鬻 „stinkende Krautfresser" liest, obschon 薰 überhaupt nicht stinkend, sondern wohlriechend bedeutet; und wenn er dann 匈奴 Hung-nŏ mit „Sklaven von Hung" und 獫狁 Hiĕn-un mit „langnasige Hunde" übersetzt, so ist das alles gewiß nur Scherz."

Wer hier Anwandlungen von Belustigung verspürt, möge zunächst einmal nachlesen, was ich über diese Namen gesagt habe. Auf S. 4f. meiner Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türk-Völker und Skythen Zentralasiens steht folgendes zu lesen: „Sie (die Chinesen) nannten diese Stämme (im Norden und Westen) allgemein Jung 戎 d. h. „die Kriegerischen", „die Wilden" oder Schan jung d. h. „die Wilden von den Bergen". Die Bezeichnung, die sowohl in den ältesten Geschichtswerken, als auch im Schi king und im Schu king vorkommt, ist, wie sich sogleich ergeben wird, offenbar die chinesische Form eines fremden Namens und soll gleichzeitig den Charakter oder die Beurteilung des bezeichneten Volkes andeuten. Diese Art der Namengebung ist eine Gewohnheit, die die Chinesen bis heute nicht verloren haben." Es folgt dann eine Zusammenstellung der übrigen Namen für jene kriegerischen Stämme, die auch De Groot aufführt, und die ich, zur weiteren Verdeutlichung der chinesischen Gewohnheit, übersetzt habe. Und danach heißt es am Schluß: „Alle diese chinesischen Bezeichnungen führen uns auf einen alten Namen, der Hiun oder Hun gelautet haben muß, der sich dann in dem indischen Hūṇa und dem griechischen Χοῦνοι wiederfindet und sich in unseren „Hunnen" bis heute bewahrt hat." Wenn also De Groot noch besonders nachweisen zu müssen glaubt, daß die chinesischen Bezeichnungen der Hunnen einen fremden Namen wiedergeben sollten und deshalb phonetisch genommen werden müßten, so hätte er sich die darauf verwendete Mühe sparen können: das hat noch niemals jemand bestritten und bestreitet auch heute niemand. Anders dagegen verhält es sich mit der Behauptung De Groots, daß es auf die Bedeutung, d. h. den Sinn der für die Umschreibung verwendeten

Schriftzeichen überhaupt nicht ankomme. Hier irrt er sich ganz entschieden. Jeder, der etwas von chinesischer Eigenart weiß, kennt die vorhin erwähnte Gewohnheit, für die Wiedergabe fremder Namen, namentlich wenn es sich um fremde Völker oder auch einzelne Ausländer handelt, Schriftzeichen zu wählen, die, so weit es möglich ist, phonetisch den fremden Laut wiedergeben, zugleich aber auch in ihrer Bedeutung kennzeichnend sind für gewisse, besonders hervorgetretene Eigenschaften der zu Benennenden, oder die ihn allgemein rühmen oder herabsetzen. Es will mir nicht glaublich scheinen, daß De Groot diese bekannte und sicherlich immer, seit sie ein ausgebildetes Schriftsystem besaßen, vorhanden gewesene Neigung der Chinesen nicht beobachtet haben sollte. Beispiele aus älterer wie neuerer Zeit gibt es genug. Tu Yü, der Kommentator des Tso tschuan, teilt für die Jung auch noch den Namen Wu-tschung 無終 d. h. „die Endlosen" mit, natürlich auch eine Wiedergabe der fremden Laute, aber zugleich eine Andeutung der Landplage, die jene Horden waren. „Die Unvermeidlichen" würden wir vielleicht sagen. Ferner die Juan-juan 蠕蠕, jenes mittelasiatische Volk, das im 5. Jahrhundert seine Herrschaft bis nach Korea ausgedehnt hatte und auch dem Reiche der nördlichen Weï-Dynastie sehr fühlbar wurde: sie hießen ursprünglich Jou 柔, bis ihnen dann von den Weï-Herrschern der obige Name beigelegt wurde, der etwa „das sich ringelnde Gewürm" bezeichnet, „pour les comparer", wie Chavannes (Documents sur les Tou-kiue occidentaux S. 221) sagt, „à des insectes désagréables sans cesse en mouvement." „Daß beide Bezeichnungen denselben fremden Namen wiedergeben sollten, kann keinem Zweifel unterliegen, darauf deutet schon der gleiche Anlaut. (Bei K'ang-hi wird der eine Laut durch 而 + 克, der andere durch 而 + 由 dargestellt.) Lehrreich ist auch der Name Lo-lo für gewisse nicht chinesische Eingeborenen-Stämme in Yün-nan und dem südlichen Sse-tsch'uan. Lo-lo p'o bezeichnet ursprünglich einen bestimmten Stamm in einer Gruppe eingeborener Völker im südwestlichen China, der in den westlichen Teilen von Yün-nan seine Sitze hat, und ist dann von den Chinesen auf die ganze Gruppe ausgedehnt worden. Diesen einheimischen Namen umschreiben die Chinesen durch 猓玀 Lo-lo oder 倮玀, in Yün-nan ebenfalls Lo-lo gesprochen. Getreu ihren Gewohnheiten, haben sie es sich nicht versagen können, ihre Geringschätzung des fremden Volkes durch Beifügung des Klassenzeichens 犬 „Hund" an ein bekanntes Zeichen anzudeuten, obwohl dadurch ein ganz neues und sinnloses Schriftzeichen entstand. Der Pater Liétard, der lange unter den Lo-lo gelebt hat, erzählt, daß „der Name fast überall in Yünnan beleidigend sei, aber beleidigend nur im Munde eines Chinesen! Ein Lo-lo wird ihn im Munde eines Europäers stets entschuldigen, denn hier wie anderswo ist es der Ton, der die Musik macht." (Les Lo-lo p'o S. 27.)

Es scheint fast, als ahnten die Lo-los, welchen Bestandteil die Chinesen dem Namen beigemischt haben, selbst wenn ihnen die Schriftzeichen nicht bekannt sind! Welche Scherze sich die Chinesen bis in die neueste Zeit zuweilen mit der Wiedergabe fremder Personennamen erlaubten, dafür wird jeder Beispiele wissen, der längere Zeit in China gelebt hat und die Sprache kennt. Ich erinnere mich, daß einst für die Wiedergabe des Namens von einem wohlbeleibten fremden Gesandtschaftsmitgliede in Peking zwei Schriftzeichen gewählt wurden, die übersetzt „Reißfaß" bedeuteten!

Nicht anders verhält es sich mit den oben erwähnten Namen für die Hunnen. Solche Schriftzeichen wie 奴, 獫, 狁 u. a. sind sicherlich nicht ohne Absicht gewählt worden, und die Chinesen wußten sehr wohl, was sie damit sagen wollten. Eine Absicht sieht ja auch De Groot selbst in der Wahl der Schriftzeichen, weil mehrfach das Klassenzeichen „Hund" darin erscheint. Er meint allerdings, „es sei sehr fraglich, ob man damit das Gefühl der Geringschätzung oder Verachtung zum Ausdruck bringen wollte", und es ist ihm wahrscheinlicher, daß „hierbei gewisse Gedankenbilder über Abstammung der Menschengeschlechter von Tieren mit im Spiel gewesen sind" (S. 7), ein Gedanke, den er bereits im 4. Bande des Religious System of China (S. 267 ff. des längeren erörtert hat. Das ist möglich, obwohl die Annahme nicht gerade an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn man, wie De Groot, glaubt, daß die Zufügung des Klassenzeichens ‚Hund' zu den in Frage stehenden Namen erst in der Han-Zeit stattfand." Ich vermute, daß die Chinesen damals bei der Namengebung für ihre Bedränger ganz andere Empfindungen leiteten, als totemistische Erinnerungen. Das Schan hai king, das auch die Anschauungen der Han-Zeit wiedergeben mag, spricht geradeswegs von den K'üan Jung 犬 戎, den „Hunde-Jung" und meint, es seien Menschen „mit dem Gesicht eines Menschen und dem Körper eines Tieres" (Kap. 17 fol. 13v°. Ausgabe in den Tsé schu ör schi san tschung). Übrigens würden auch totemistische Erinnerungen sich mit dem Gefühl der Verachtung durchaus vereinigen lassen. Jedenfalls widerspricht hiernach De Groot selbst seiner Behauptung, daß „allen den verschiedenen Schreibungen lediglich phonetischer Wert beizumessen sei" (S. 6); die Schreibungen haben eben neben dem phonetischen noch einen sinnandeutenden Wert, und etwas anderes habe ich auch nicht gesagt.

Zum Schluß noch ein Wort über den Ausdruck hün 薰, von dem De Groot sehr autoritativ erklärt, er bedeute überhaupt nicht stinkend, sondern wohlriechend." Ganz so einfach liegt die Sache aber nicht. Hün ist der Name eines stark riechenden Krautes, das im Schan hai king erwähnt wird, und das im Altertum verwendet worden sein soll, um unreine Elemente durch Verbrennen zu beseitigen (hün 熏 „verbrennen", daher

der Name!), auch trug man es an sich, um verderbliche Einflüsse abzuwehren. Nach Bretschneiders Botanicon Sinicum Nr. 407 ist es botanisch nicht mit Sicherheit zu identifizieren. Vielleicht ist es Ocimum basilicum L. oder Melilotus arvensis Wallr., ersteres wird in und bei Peking vielfach angezündet, um durch den Qualm Sandfliegen und Mosquitos im Zimmer zu verscheuchen. K'ang-hi nennt hün allerdings hiang ts'ao, „ein duftendes Kraut", ob es für unsere Sinne gerade wohlriechend ist, möchte ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls heißt hün niemals „wohlriechend". K'ang-hi bemerkt übrigens, daß das Wort, wenn es die Stämme der Jung bezeichnet, für das gleichlautende 匈 stände. Also auch hier wieder die Sucht, dem Namen für das Barbarenvolk ein Zeichen der Verachtung beizufügen, die wohl in dem Krautnamen nicht hinreichend zum Ausdruck kam.

O. Franke (Hamburg).

Noch einmal: Von Chinas Göttern.

Die etwas eigenartige „Besprechung", die Grünwedels Alt-Kutscha-Werk in der letzten Nr. der O. Z. unter Anführung nicht grade überzeugender Gründe erfuhr (das Werk ist billig gegen ein dünnes 60 Mark kostendes Heft der O. Z.), wird nicht weniger Befremden bei objektiven Lesern hervorgerufen haben als die Tatsache, daß mein Buch „Von Chinas Göttern" (Kurt Wolff Verlag), ein rein literarisches Reisewerk, von der Redaktion der O. Z. einem Philologen zur Beurteilung übergeben wurde. Mein auf seinem Gebiet so verdienter Rezensent (Prof. Franke) steht dem Aufbau und Tempo des ihm wesensfremden Buches anscheinend völlig hilflos gegenüber. Ganze 13 Zeilen füllt er mit der nackten Inhaltsangabe. Das schwächste, weil zuletzt, aus verblaßter Erinnerung geschriebene Kapitel preist er als das beste. Auf 12 Zeilen krittelt er an dem allein durch die Abbildungen genugsam erklärten Titel herum, für den er wahre Palmström-Ratschläge gibt. Stets die Tendenz des Buches verkennend, glaubt mein Rezensent Trümpfe auszuspielen, wenn er die unglückliche Beschriftung eines einzelnen Bildes rügt, wenn er als Beweis des „Kokettierens mit chinesischen Sprachkenntnissen" auf zwei Zitate aus dem Fu-chih und dem Shui-ching deutet, die einer japanischen Quelle, der kleinen Arbeit von Chuda Ito über die Yünkang-Grotten (Kokka, Heft 197, p. 448) entstammen. Frankes Verlegenheit über die ihm gewordene undankbare Aufgabe reizt ihn zu der Behauptung, ich hätte im Kapitel „Jehol" meine Schilderungen seiner „Beschreibung des Jehol-Gebietes" entnommen, aus der sie „wörtlich abgeschrieben" seien. Hier widerspricht sich Franke fast in einem Atem. Selbst er kann nicht umhin, meinen Stil zu loben. Welche Veranlassung könnte für mich vorliegen, die

von Franke gerühmte lebendige Art meiner Schilderung durch Übernahme Frankischer Beschreibungen, sehr braver, aber unendlich nüchterner Beschreibungen zu unterbrechen und mein Buch in seiner Wirkung zu schädigen?

Der Sachverhalt ist so:

Franke hat in seiner vor 19 Jahren erschienenen „Beschreibung des Jehol-Gebietes" u. a. auch Übersetzungen gebracht aus einem von Ch'ien lung 1741 herausgegebenen Prachtwerk sowie aus der chinesischen „Beschreibung von Jehol". Aus diesen übernahm ich nebst einigen Namen (wie z. B. „Tempel der allgemeinen Menschenliebe") zwei Zitate. Selbstverständlich wörtlich, denn es waren Zitate aus von Franke übersetzten Quellenschriften.

Genügt es, wenn ein Autor seine Zitate durch Gänsefüßchen kennzeichnet?

Ich tat dies. Aber ich tat noch mehr. Auf S. 164 quittiere ich, mitten im Fluß meiner Darstellung (das ist ein Kompliment, Herr Prof. Franke!) ausdrücklich über die Benutzung der Frankischen Arbeit mit den Worten:

„um sechs Uhr bin ich mutterseelenallein mit Kodak, Karte und Frankes Jeholbeschreibung auf der gut gehaltenen Gebirgsstraße..."

Grade weil ich, was Franke mir vorwirft, mich nicht „mit gelehrten Draperien" behängen wollte, habe ich in bewußtem Gegensatz zu der in Deutschland beliebten Methode den Kehrricht von Vorarbeiten in keiner einzigen Fußnote abgeladen. Wie ich mich bei der Ausbeutung dieser Vorarbeiten beschränkte, zeigt etwa das Kapitel „Wang Chi-Chuan spricht" (Beschreibung eines chinesischen Gastmahls durch einen Chinesen), für das ich um ein paar Zitate aus Yüan Mei willen das ganze bei uns völlig unbekannte Kochbuch dieses Autors, den Giles den chinesischen Brillat-Savarin nennt, durcharbeitete. Wohlgemerkt mit einem chinesischen Freunde, denn ich mißtraue wie Franke meinen und den ostasiatischen Sprachkenntnissen von Europäern überhaupt.

Friedrich Perzyński.

Da der Herr Verfasser der Besprechung auf eine Erwiderung verzichtet hat, sei den nicht minder schwer geschlagenen Herausgebern ein Wort der Entschuldigung erlaubt. Sie haben leider nicht gewußt, daß ein Philologe von vornherein unfähig sei ein „rein literarisches Reisewerk" zu würdigen. Ob es freilich immer möglich sein wird der Forderung des Herrn Antikritikers zu genügen und alle Bücher nur von den engsten Zunftgenossen der Verfasser besprechen zu lassen, ist ziemlich fraglich, — daß die Besprechungen den Verfassern dann noch weniger gefallen würden, sicher. D. H.

Besprechungen.

FRANÇOIS BENOIT, L'Architecture, l'Orient médiéval et Moderne. Ouvrage illustré de 145 Gravures, de 37 Cartes et de 819 Dessins schématiques par l'auteur. Paris, H. Laurens, 1912. gr. 8, IV + 543 S.

Das Werk gehört zu den „Handbüchern der Kunstgeschichte", die von M. Henry Marcel, Administrateur Général de la Bibliothèque Nationale, herausgegeben werden. Ihr Ziel ist, die Geschichte und Entwicklung jeder Kunstform von den ersten Versuchen bis zur Gegenwart zu verfolgen. Der Verfasser des vorliegenden Werkes, Professor für Kunstgeschichte in Lille, hat in zwei anderen Bänden die Architektur des Altertums (Bd. I) und die des mittelalterlichen und modernen Abendlandes (Bd. III) behandelt. So blieb für den zweiten Band die Architektur aller anderen Völker und Zeiten übrig, so wenig die Bezeichnung Mittelalter und Neuzeit oder selbst Orient auf sie alle angewandt werden kann.

Bei den sehr verschieden weit gediehenen Vorarbeiten auf den einzelnen Gebieten muß der Wert der verschiedenen Abschnitte von dem Wert dieser Vorarbeiten abhängen, allerdings auch von der Art und dem Geschick ihrer Benutzung. Man müßte aber bei der Fülle des Stoffes, der auf verhältnismäßig sehr engem Raum dargestellt werden soll, erwarten, daß von jeder Architektur vor allem das Wesentliche herausgearbeitet und durch Abbildungen deutlich gemacht, daß ferner die Hauptarchitekturen ausführlich, die abgeleiteten mehr nebensächlich behandelt würden, ohne Rücksicht auf den zufällig hier mehr, dort weniger reichlich vorhandenen Stoff.

Aber schon die Einteilung des Buches erfüllt diese Erwartung nicht, obgleich sie ein logisches Vorwärtsschreiten in ihren sechs Büchern verspricht. Als Einleitung werden wenige Seiten, aber der Einteilung nach ein ganzes Buch, der mesopotamisch-persischen Baukunst zu den Zeiten der Parther und Sassaniden gewidmet, weil von diesen Gegenden aus, von den ältesten Zeiten bis zur Herrschaft des Islam, die übrigen Gebiete mehr oder weniger beeinflußt seien. Das zweite Buch spricht von den christlichen Architekturen des mittelalterlichen Orients und behandelt in einem ersten Teil die Haupt-, in einem zweiten die Nebenarchitekturen des christlichen Vorderasien und Nordafrika, im dritten die byzantinische Baukunst als dritte Epoche der ägäischen Architektur. Unter den Hauptarchitekturen werden besprochen die von Nordmesopotamien, von Syrien, von Kleinasien außerhalb des ägäischen Gebiets und von Armenien, unter den Nebenarchitekturen die des vorislamischen Arabien, die ägyptisch-koptische und die nordafrikanische. Die byzantinische Baukunst schließt sich an, weil sie Elemente hellenistisch-römischer, syrisch-kleinasiatischer

und mesopotamisch-persischer Architektur verbindet. Das dritte Buch gibt die eklektische Architektur der islamischen Völker, ein volles viertes die vom bisher Behandelten abhängige Baukunst des östlichen Europa, und zwar im ersten Teil die Rußlands, im zweiten die Serbiens und Rumäniens.

Wenn schon diese Art der Einteilung nicht so logisch zu sein scheint, wie man wünschen sollte, so wird sie geradezu irreführend unlogisch. wenn nun in ebenfalls nur einem Buche die gesamten Architekturen des übrigen Asien zusammengefaßt werden, und zwar wieder unverständlicher Weise im ersten Teil „das brahmanische und buddhistische Indien" zusammen mit dem so wesensverschiedenen China, im zweiten, so von ihren Ursprungsgebieten getrennt, die Architekturen Innerasiens, Hinterindiens und der indischen Inselwelt und dann erst, statt in engem Anschluß an China, die japanische Baukunst.

Ganz äußerlich angehängt erscheinen als sechstes Buch die ursprünglichen Architekturen Amerikas, der Südsee und Afrikas.

Betrachtet man, als für diese Zeitschrift besonders wichtig, den Abschnitt über die chinesische Baukunst im Einzelnen, so muß allerdings vorausgeschickt werden, daß es gerade hierfür nur wenig Vorarbeiten gab. Aber auch so fordern doch schon die Abbildungen zu entschiedenem Widerspruch heraus. Die Konstruktionszeichnungen sind falsch und im wesentlichen mißverstanden, obgleich schon damals in den deutschen Werken von Hildebrand, Baltzer und Boerschmann (Bd. I) ausgezeichnete Vorlagen vorhanden waren. Die Grundrisse und Pläne sind unvollständig und geben kein klares Bild. Die Aufrißzeichnungen z. B. einiger Pagoden und Pailos sind nicht nur so unvollkommen ausgeführt, daß sie selbst die notwendigsten Einzelheiten nicht erkennen lassen, sie sind vor allem viel zu klein. Es hat keinen Zweck, die gewaltigen Marmorpailos der Minggräber 18 mm hoch hinzuzeichnen, zumal wenn man daneben einen beliebigen Ehrenbogen drei Mal so groß wiedergibt. Die Haupthalle des Kaiserpalasts in Peking, vor der man allerdings selbst gestanden haben muß, um den gewaltigen Kunstwillen zu verstehen, der hier seinen Ausdruck gefunden hat, sie ist in einer chinesischen Zeichnung wiedergegeben, die der Wirklichkeit gegenüber nur lächerlich ist. Ich hoffe, einmal zeigen zu können, wie wenig der Chinese daran denkt, in solchen Zeichnungen das Vorhandene genau wiederzugeben. Nicht nur das vorliegende Buch beweist leider, daß darauf einmal hingewiesen werden muß, so selbstverständlich die Tatsache sein mag. Es kann kaum als Entschuldigung dienen, daß nur schlechte Vorlagen übernommen seien, denn es gab eben bessere. Endlich bleiben noch einige Abbildungen nach Photographien. In einem größeren Werk über chinesische Baukunst wären sie an ihrem Platz gewesen, um auch Ausnahmen und Seltenheiten zu zeigen; hier aber nehmen sie dem Wesentlichen den Raum weg. Denn dies fehlt vollständig. Weder

die verschiedenen Grundrißarten des Einzelbaus und der Gesamtanlage noch z. B. die Dachformen noch gar die Stilverschiedenheiten des weiten Gebiets sind hervorgehoben. Denn Beschreibungen, wie sie sich im Text finden, helfen europäischen Lesern einer ihnen so in jeder Einzelheit fremden Kunst gegenüber nichts; sie gehen zudem nur auf das Was, nie auf das Wie.

Es ist ein böses Vorzeichen für den ganzen Text, daß er im ersten Satz die Seltenheit alter Baudenkmäler u. a. auf die Häufigkeit von Erdbeben — in China! — zurückführt. Daß wir mit den jetzigen Kenntnissen keine Geschichte der chinesischen Baukunst geben können, ist leider eine Tatsache. Man sollte aber auch nicht den Anschein erwecken, als könne man es. Daß z. B. im 16. Jahrhundert ein Tempel der Guanyin auf der Insel Pu-to-schan gebaut, daß er 1705 erneuert wurde, sagt in diesem Zusammenhang nichts, da sicher auch noch sehr viele andere Tempel damals wie zu allen Zeiten gebaut oder erneuert wurden. Es lohnt nicht, auf die zahlreichen anderen Unklarheiten und Falschheiten des Textes einzugehen. Es ist nur sehr zu wünschen — und wohl auch der besseren Vorarbeiten wegen zu erwarten — daß die übrigen Abschnitte des Werkes besser sind, als der über China.

Ein Einwand trifft aber alle. Benoit gibt über 220 Einzelgrundrisse. Bei allen fehlt der Maßstab außer bei fünfen, wo er zufällig stehen geblieben ist. Jeder Größenvergleich, jede Größenvorstellung ist so unmöglich, als ob z. B. eine Kuppel von 3 m Spannung ebenso zu werten sei, wie eine über 30 m, nicht nur technisch, sondern als Raumeindruck. Es erhebt sich ferner die Frage, wie weit man Grundrisse überhaupt verkleinern darf. Gibt z. B. Boerschmann seine Grundrisse im Maßstab 1 : 600, so erhalten wir durchaus den starken Eindruck der Weiträumigkeit jener Anlagen, der Schönheit ihrer Raumverteilung, ihrer Maßverhältnisse. Derselbe Grundriß auf den Maßstab 1:6000 etwa verkleinert würde auch dem Fachmann kaum mehr als das Was geben, also vom eigentlich Wertvollen nur wenig. Man müßte einmal untersuchen, bis zu welcher Grenze man aus Raumersparnis verkleinern kann, ohne jene Wirkungen zu verlieren.

Zum Schluß möge mir noch eine Bitte erlaubt sein. Vor dem Kriege standen die deutschen Arbeiten über chinesische iund japanische Baukunst durchaus an der Spitze der betreffenden Literatur. Jetzt wird man an wissenschaftliche Reisen in den fernen Osten nicht so bald denken können. Aber es ist noch sehr viel unbearbeiteter Stoff in Deutschland verborgen. Vor allem muß man an Boerschmann die dringende Bitte richten, den Schatz seiner Zeichnungen und Aufnahmen der wissenschaftlichen Forschung allgemein zugänglich zu machen. Auf eine Fortsetzung seines groß — vielleicht zu groß — angelegten Werkes über Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen im bisherigen Umfang wird nicht zu hoffen sein. Aber das rein sach-

lich, baukünstlerisch Wichtige könnte doch herausgegeben werden, wenn auch nur ganz kurz, zu jeder Anlage Grundriß, Zeichnungen, Bilder und die allernotwendigsten Angaben über Ort, Zeit und Zweck. Wenn dies möglich würde, wenn außerdem die bei Reisenden und vor allem bei China- und Japandeutschen vorhandenen oder in Reisewerken und Museen verstreuten und oft vergrabenen Aufnahmen über östliche Baukunst gesammelt, geordnet und allgemein zugänglich gemacht würden, so wäre damit ein weites Feld für neue Arbeiten bereitet. Ein Grundstock dazu ist bei der Mittelstelle für Photographien und Lichtbilder geschaffen, die gemeinsam von dem Deutschen Museum für Kunst in Handel und Gewerbe und dem Folkwang-Verlag in Hagen i. W. gegründet wurde und der ich meine eigene Sammlung von mehreren tausend Aufnahmen zur Verfügung stellte. Melchers.

Das Priestertum im Alten China. 1. Teil: Einleitung und Quellen von **Bruno Schindler**, Leipzig 1919. (Staatliches Forschungsinstitut für Völkerkunde.)

Durch dieses anscheinend groß angelegte Werk will der Verf. den Beweis erbringen, daß es entgegen der herkömmlichen Meinung einen wirklichen Priesterstand im alten China gab. Die allgemeine Ansicht geht aber doch wohl nicht dahin, daß es keine Priesterschaft gab, sondern man behauptete nur, daß ihr in China eine viel geringere Bedeutung zukomme, als in den meisten anderen Ländern, weil ein großer Teil der wichtigsten Funktionen des Priesteramts von Fürsten, Beamten und Laien ausgeübt wurde. Erst Conrady soll nach Schindler das Bestehen eines Priesterstandes in China nachgewiesen haben. Auch De Groot werde dem Priestertum in seinem Religions-System nicht gerecht, er habe dazu die klassischen und vorklassischen Schriften nicht genügend ausgenutzt und sein Werk stehe ethnologisch und religionsgeschichtlich nicht mehr auf der Höhe der Forschung. Nach der vorangeschickten Übersicht will Verf. zunächst die Stellung des Priestertums im Natur- und Ahnenkultus behandeln. Als eigentliche Priester außer dem König, den Lehnsfürsten und ihren Beamten erkennt er an die Zaubertänzer und Seher, die Beter und die Priesterschreiber = Historiker und Astrologen. Ihre Tätigkeit erstreckt sich auf Tanz, Beschwörung, Opfer und Gebet. Sie üben öffentliche und private Funktionen aus, letztere namentlich bei Geburten, Bekappungen, Hochzeiten und Begräbnissen. Wir vermissen bei dieser Aufzählung der Priesterklassen die Wahrsager. Über das Orakelwesen, welches sehr verwickelt und umfangreich sei, behält Schindler sich vor, eine besondere Arbeit zu schreiben.

Die Darstellung des Priestertums im alten China ist eine dankenswerte Aufgabe, welche unsere Ansichten über die chinesische Religion in manchen

Punkten ergänzen und berichtigen wird. Die Behandlung dieser Fragen vom vergleichend ethnologischen und religionswissenschaftlichen Standpunkt aus verdient volle Anerkennung. Die chinesische Religion steht nicht für sich allein und kann nur im Lichte anderer Religionen richtig verstanden werden. So vergleicht Verf. das chinesische Priestertum auch mit dem der Griechen und Römer und kommt, gestützt auf Fustel de Coulanges zu dem Ergebnis, daß es in Griechenland und Rom keinen besondern Priesterstand gegeben habe. Es ist schwer einzusehen, warum der Pontifex maximus, die Auguren, Haruspices, Flamines und die Vestalinnen nicht als wirkliche Priester oder Priesterinnen gelten sollen.

In der Wahl der technischen Ausdrücke scheint mir Verf. nicht immer sehr glücklich zu sein, so wenn er 巫 Wu als „Zaubertänzerin" übersetzt. Der Begriff ist zu eng. Wu ist nicht notwendig eine Frau und hat noch viele Funktionen außer dem Tanzen. Schindler stützt sich allerdings auf eine Erklärung des Kuo-yü, wonach die Zauberinnen Wu hießen. Danach erklärt auch Giles in seinem Wörterbuch Wu mit witch und Couvreur gibt wenigstens an erster Stelle magicienne. Allein wir wissen aus Chou-li XXVII, 28, daß es Wu beiderlei Geschlechts gab. Die Zauberer luden die Geister zum Opferschmause ein, vertrieben die bösen und verscheuchten dadurch Krankheiten und begleiteten die Herrscher bei Kondolenzbesuchen. Die Zauberinnen übten ebenfalls Beschwörungen aus, tanzten bei Dürre, um den Regen anzuziehen, flehten zur Zeit von Naturkatastrophen singend und klagend die Götter um Hilfe an und begleiteten die Fürsten. Nach dem Lun-hêng, Ting-kuei 22, enthalten die Wu das männliche Yang-Fluidum, werden daher beim Regenopfer der Sonne ausgesetzt, es handelt sich also um Zauberer. Auch De Groot R. S. VI, S. 1192 erklärt, daß 巫 Männer und Frauen bezeichne. Man muß also nach den Umständen übersetzen. In Lun-yü XIII, 22. 1, das Schindler als Motto seiner Arbeit voransetzt, gibt er selbst das Wort mit „Zauberpriester" wieder. Dieselbe Bedeutung hat es in Mencius II A 7. 1. Eine Stelle in Chuang-tse übersetzt Verf. mit „Zaubertänzerin", Giles (S. 94) mit „wonderful magician" und Legge mit: „myterious wizard", und ich glaube, daß sie recht haben.

Ebenso einseitig ist der Versuch, das Wort 靈 überall als „Zauberkraft" zu erklären, denn dies ist nur eine seiner vielen Bedeutungen. 天子靈終 soll bedeuten: „die Zauberkraft des Himmelssohnes ist erloschen". Das angehängte Fragezeichen (?) ist sehr berechtigt, denn der Satz besagt nur, daß der „Geist" des Himmelssohnes erloschen d. h. daß er gestorben ist. Weiter bedeutet 王靈不及 nicht, daß des Königs Zauberkraft, sondern daß seine „Macht" nicht so weit reichte. (S. 17.) Die ausführlichste Definition des Begriffs der Zauberkraft soll Chou-shu 6, 7 b enthalten. Da diese Stelle angibt,

in welchen Fällen einem verstorbenen Herrscher der posthume Ehrentitel 靈 ling verliehen werden kann, müßten die Chinesen allen diesen Fürsten Zauberkräfte zugeschrieben haben, was ihnen nie eingefallen ist. Die Stelle lautet: 死而志成曰靈。亂而不損曰靈。極知鬼事曰靈。不勤成名曰靈。死見鬼能曰靈。好祭鬼神曰靈. Schindler (S. 15) gibt folgende Übertragung: „Wo es sterben und noch sich vollenden wollen (heißt), wird es ling genannt; wo es in guter Ordnung sein und nicht gemindert sein (heißt), wird es ling genannt; wo es aufs höchste das Werk (Opfer?) der Dämonen zu kennen heißt, wird es ling genannt; wo es nicht eifrig sein, seinen Namen zu vollenden (heißt), wird es ling genannt; wo es sterbend das Können der Dämonen erschauen (heißt), wird es ling genannt; wo es den Dämonen und Geistern gut opfern (heißt), wird es ling genannt". Die Chinesen müßten eine merkwürdige Vorstellung von Zauberkraft haben, wenn sie alle diese Dinge damit bezeichneten. Ich übersetze: „Wenn jemand seinen Willen auch im Tode noch aufrecht erhält, so nennt man ihn energisch; wenn er auch bei Aufständen keinen Schaden erleidet, so gilt er als geschickt; wenn jemand in Geisterangelegenheiten gründliche Erfahrung hat, so nennt man ihn intelligent; wenn er sich einen Namen macht, ohne sich darum zu bemühen, so ist er ein Genie; wenn er bei seinem Tode dämonische Fähigkeiten entwickelt, so ist das übernatürlich und, wenn er Geister und Dämonen gut zu opfern versteht, so ist er ingeniös." Wenn ein Fürst eine dieser Eigenschaften hat, welche die Chinesen alle als ling bezeichnen, so kann ihm dieses Wort als posthumer Ehrenname 謚 beigelegt werden.

Sehr eingehend auf etwa sechzig Folioseiten behandelt der Verf. die Quellen zur chinesischen Religionsgeschichte: vorklassische und klassische Werke, konfuzianische und nichtkonfuzianische Schriften, historische und geographische Literatur, Wörterbücher und Encyklopädien. Dieser Teil ist wertvoll, aber es erscheint zweifelhaft, ob er gerade in einem Spezialwerk über chinesische Religionsgeschichte am Platze ist, denn er stellt eine Prüfung der gesamten älteren Literatur auf ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit dar, ist also für alle Forscher von Interesse, die ihn nicht an dieser Stelle suchen würden. Er sollte als eine besondere Arbeit veröffentlicht worden sein. Sehr viel Material ist darin verarbeitet und viele Streitfragen sind ganz eingehend erörtert. Es weht darin ein frischer kritischer Hauch. Leider hat sich Schindler dabei zu recht abfälligen Urteilen über die führenden Sinologen hinreißen lassen, die unseres Erachtens sehr wenig begründet sind. Chavannes kommt noch einigermaßen glimpflich davon. Seine Bemerkungen und Exkurse seien bemerkenswert, aber stets mit Vorsicht nachzuprüfen. Seine Untersuchungen über die Echtheit des Schuking ließen den textkritischen Geist vermissen. Dem dürften wenige, welche die kritischen Untersuchungen des größten französischen China-

forschers aufmerksam gelesen haben, zustimmen. Von den Übersetzungen und Fußnoten des Altmeisters Legge heißt es, daß sie zum großen Teil fehlerhaft, ohne viel Verständnis und ohne philologische Methode seien. Sein Liki sei sehr ungenau, sein I-king ganz unbrauchbar. Wer selbst schwierige chinesische Texte übersetzt hat, kann beurteilen, was Legge geleistet hat. Er verstand das Chinesische wie kaum ein zweiter, besaß die umfassendsten Kenntnisse und hatte ein klares, maßvolles Urteil. Seine Übersetzung der Klassiker kann selbst als klassisch gelten. Die Übersetzung des Schiking von Strauß soll nach Schindler inhaltlich und formell weit besser sein als die von Legge. v. Strauß steht ganz auf Legges Schultern und würde ohne ihn das Schiking gar nicht haben übersetzen können. Legges Noten zum Schiking sind vorzüglich wie auch sein ganzer kritischer Apparat. Angenehm berührt die Würdigung Biot's. Seine Übertragung des Tschou-li ist in der Tat eine große Leistung. Bei Faber ist dem Verf. eine Verwechselung passiert; er soll den Lieh-tse nur auszugsweise, dagegen den philosophischen Teil des Micius vollständig und gut übersetzt haben. Faber hat den Lieh-tse vollständig übersetzt, von Mê Ti gibt er aber nur eine stark verkürzte Paraphrase, hat auch den philosophischen Teil nicht vollständig, sondern läßt die Dialoge und die Dialektik aus.

Während Schindler gegen seine sinologischen Widersacher die schärfste Kritik anwendet, ist er den oft sehr zweifelhaften Theorien der Leipziger Schule gegenüber wie dem Mutterrecht, den Männerbünden, und dem türkischen Ursprung der Tschou Dynastie sehr duldsam und verfährt auch bei seinen eigenen Übersetzungen nicht immer ganz kritisch. Nicht selten gebührt Legges Übertragungen der Vorzug. Im Tso-chuan sagt der Herzog von Sung, der von seinem bevorstehenden Tode geträumt hat, zu seinen Ministern: 若以羣子之靈獲保首領以歿. Schindler übersetzt: „Wenn ich durch das ling (die Zauberkraft) eure, der Großen, Kopf und Kragen bewahre, so daß ich eines natürlichen Todes sterbe..." Konstruktion und Zusammenhang verlangt, daß wir lesen: „Wenn ich durch euren Einfluß Kopf und Kragen bewahre..." (Chin. Classics V, 711). Legge konstruiert richtig.

An einer anderen Stelle des Tso-chuan heißt es von zwei Krankheitsdämonen, daß sie sich beim Herzog Tching von Tsin festgesetzt hatten 肓之上 膏之下. Das soll nach Schindler bedeuten: „oberhalb des Herzens und unterhalb der Kehle". 肓 heißt nicht Herz und 膏 nicht Kehle, aber Legge, dem Schindler hier folgt, übersetzt ebenso (Chin. Classics V, 373/374). 肓 ist nach Williams und Couvreur die Gegend zwischen dem Herzen und dem Zwergfell. Das Shuo-wên definiert: 心上鬲下也 „das Herz ist oberhalb, das Zwergfell (鬲 = 膈) unterhalb". 膏 ist Fett, hier das menschliche. In der Beschreibung des menschlichen Körpers im Ta'i-p'ing yü-lan Kap. 375 (Ende) steht das Zitat: 春秋元命苞曰、膏者神之液" das Fett ist der Saft des

Geistes (Lebenskraft)". Nun erklärt freilich der Kommentar zu der Tso-chuan Stelle: 心下爲膏 „das unter dem Herzen ist kao" und danach definiert Couvreur kao als „Gegend des Herzens". Beides läßt sich vereinigen, wenn man kao als Fett unter dem Herzen auffaßt. Setzen wir mit dem 集韻 Chi-yün 旨 einfach dem Zwergfell gleich, so lautet die obige Stelle: „oberhalb des Zwergfells und unterhalb des Herzfetts". Anatomisch ruht das Herz auf dem Zwergfell.

Im I-li XV, 14 — Schindler schreibt einmal Ngi-li 16, 10b, das andere Mal Ngi-li 18, 10b — stehen die Worte: 釋幣制玄纁束、奠于几下、出, welche Schindler in seinem Zitat ausläßt, aber übersetzt: „Der Beauftragte (Gesandte) legt Bündel von schwarzer und roter Seide am unteren Fuße der Armlehne nieder und geht hinaus." Warum „Armlehne"? 几 ist ein niedriger Tisch, oder eine Bank, auf welche man sich allerdings auch stützen kann. Es muß heißen: „Der Beter legt die Seide nieder etc." nicht der Gesandte, wie auch de Harlez nach dem Kommentar richtig übersetzt hat. Der Beter sagt bei der Gelegenheit: 告以主人將行也 „Ich teile mit, daß die Abreise des Herrn bevorsteht". Schindler unrichtig: „Ich teile (Euch Ahnen) vermittels des tsung-jên die Abreise mit." Von einem tsung-jên ist gar nicht die Rede.

Als Transcription benutzt Verf. die von Grube und Conrady verbesserte Wade'sche Umschrift, aber wenn er 荊 king liest, warum schreibt er 青 ch'ing und nicht t'sing? und wenn er 羞 siu schreibt, warum liest er 蟹 hsieh und nicht hieh oder hiai? Wozu die archaische Aussprache ngi-li 儀禮 für i-li und die südchinesische ts'u-tz'e 楚辭 für ch'u-t'ze? Das 集 in Tu-shu chi ch'êng läßt sich allenfalls als tsih lesen, aber chih gibt doch nicht die richtige Aussprache.

Daß ein solches Werk noch im Jahre 1919 erscheinen konnte, macht dem Forschungsinstitut für Völkerkunde in Leipig alle Ehre.

Alfred Forke.

ICHISABURO NAKAMURA, Catalogue of the National Treasures of Paintings and Sculptures in Japan. Kyōto, Daikokuya, Yokohama, Kelly and Walsh 1915. VI, 167 S. Preis 2,50 Yen (1,25 $).

Das nützliche kleine Buch gibt eine Übersetzung der Listen von Kokuhō (National Treasures), die im Laufe der Jahre im japanischen Reichsanzeiger erschienen und später in besonderen Heften zusammengestellt worden sind. Nur hat der Verfasser sich auf Bilder und Skulpturen beschränkt, die Werke, die das Kwampō in der zufälligen Folge ihrer Einreihung unter die Kokuhō aufführt, nach dem Orte ihrer Aufbewahrung, also nach Bezirken, Kreisen und Tempeln angeordnet und alles weggelassen, was nur geschichtlichen Wert hat. Das Buch will also eine Art Führer durch die Kunstschätze der japanischen

Tempel sein, oder nach den Worten der Vorrede: „assist foreigners who are desirous of visiting the different temples in Japan wherein are preserved those works of sculpture and painting which have been designated by the Imperial Government as Kokuho". Es ist aber zu befürchten, daß der mit Nakamura's Buch ausgerüstete Fremde nicht selten schwere Enttäuschungen erleben wird, wenn er die unter den Tempeln aufgeführten Kunstwerke auch in den Tempeln sucht. Denn er wird gerade die wertvollsten häufig nicht finden, weil sie zeitweise oder dauernd in den staatlichen Museen aufgestellt sind. Mindestens bei den recht zahlreichen Werken, die voraussichtlich nie mehr an ihre ursprüngliche Stätte zurückkehren, würde eine Notiz über ihren jetzigen Aufbewahrungsort dem kunstliebenden Fremden manchen fruchtlosen Weg zu nicht immer reizvollen Tempeln ersparen. Mit der einfachen Übersetzung der Kwampō-Listen, wie sie Nakamura gibt, wird ihm aber überhaupt nicht allzusehr gedient sein. Diese enthalten naturgemäß nur die notwendigsten Angaben, die ermöglichen sollen, festzustellen, was gemeint ist: Klasse (1—4), Kunstart (Malerei, Skulptur), Gegenstand, herkömmliche Zuschreibung, Stoff und Form, Zahl, merkwürdiger Weise nicht die Größe. Damit ist für den Tempelbesucher nur sehr wenig anzufangen, namentlich wenn die chinesischen Zeichen fehlen, die den leeren Tönen erst den Sinn geben. Selbst der gebildete Japaner, wenn er sich nicht mit buddhistischer Ikonographie besonders beschäftigt hat, wird z. B. kaum erraten können, was Gubari-Amida (S. 1, Chion-in) eigentlich ist (紅玻璃 Amida). Gerade besonders geläufige Motive werden dagegen häufig und nicht eben glücklich erläutert: S. 8 (Tō-ji) Shi-Tennō „Four Deities", S. 19 (Kwōmyōji) Nigabyakudō „insinuating picture in Buddhism", S. 17 (Shunkwō-in) Tōbō-saku „an old Chinese wit" usw. In einer neuen Auflage, die sicherlich nicht lange auf sich warten lassen wird, sollten wenigstens die selteneren Motive kurz erklärt und auch die nötigen chinesischen Zeichen beigegeben werden. Ebenso wird es sich empfehlen bei den Bildnissen geschichtlicher Persönlichkeiten die Namen in chinesischen Zeichen zu schreiben und wenigstens eine kurze Notiz über den Dargestellten hinzuzufügen. Dann würden so unglückliche Übersetzungen wie „Portraits of fourty Buddhist Saints" (S. 9, Tōfuku-ji) für 四十祖, die 40 Patriarchen des Zen, vermieden werden.

Daß, wie im Kwampō, die überlieferten Zuschreibungen an Künstler aufgenommen sind, ist durchaus zu billigen, selbst, wenn sie so himmlischer Art sind wie der oft zitierte Bishu-Katsuma, „an Indian artist" = Višva-karma! Indessen hätte neben dieser häufig märchenhaften Überlieferung auch die moderne Forschung berücksichtigt werden sollen, namentlich wenn sie zu sicheren Ergebnissen gekommen ist. Die seitenlangen Register von buddhistischen Statuen und Gemälden ohne ein Wort über die Zeit ihrer Entstehung,

höchstens mit dem stereotypen „attributed to Gyōgi-Bosatsu" oder „attributed to Yeshin-Sozu" nützten dem Tempelbesucher nicht allzu viel. Eine vorsichtige Datierung, die in den meisten Fällen durchaus möglich ist, würde ihm sicherlich sehr willkommen sein. Häufig sind aber recht genaue Angaben möglich — der Yakushi des Yakushiji z. B. (S. 44, „attributed to Gyōgi-Bosatsu, d. 749") kann mit Sicherheit 697, die Shōkwannon desselben Tempels („Said to have been dedicated from Corea to Japan in the Yōrō Era [717—723 A. D.]") kurz nach 654 datiert werden, Seshin und Muchaku im Kōfukuji (S. 30) sind nicht nur „attributed to Unkei, 13th cent", sondern sicher Unkei, urkundlich dat. 1208, das Tenjin Engi S. 5 (Kitano Jinja) „attributed to Fujiwara Nobuzane, d. 1265" ist datiert 1220, das Ippen Shōnen Emaki im Kwankikwōji S. 6 ist nicht „by Tosa Yeni, 13 th—14th century", sondern by Yeni, dated 1299, da von Yeni nichts bekannt ist als dieses Werk und seine Bezeichnung mit dem Datum 1299. Daß es nötig ist wenigstens die Namen unbekannterer Künstler auch in chinesischen Zeichen zu geben, braucht wohl nicht noch besonders bemerkt zu werden. Was ist mit Namen wie Rin-teikei und Shūkijō (S. 10, Daitokuji) anzufangen, wenn auch das Künstlerverzeichnis am Schluß Lin Tin-kwai und Tchoo Ki-chang, in, übrigens unbegreiflicher, Umschreibung hinzufügt (林庭珪 und 周季常)?

In der letzten Rubrik wären noch die Maße anzugeben, die allerdings auch in der amtlichen Liste fehlen, und auf Veränderungen der äußeren Form hinzuweisen, die in neuerer Zeit nicht selten vorgekommen sind. Die 49 Kakemono des Motonobu im Reiunin (S. 17) und die 43 Kakemono des Ōkyo im Kongōji (S. 26) z. B. sind eigentlich Fusuma, was für das Urteil über ihre künstlerische Wirkung wesentlich mitspricht. Außerdem wären Hinweise auf die Abbildungen in den großen japanischen Veröffentlichungen — Tōyō Bijutsu Taikwan, Shimbi Taikwan, Japanese Temples and their Treasures, Kokkwa usw. — und kurze Notizen über die Geschichte der einzelnen Tempel für den Benutzer von größtem Werte, während dem Reisenden die Beigabe von einfachen Kartenskizzen bei der Aufstellung seiner Reisepläne und Auffindung der oft entlegenen Tempel gute Dienste erweisen könnte. Die höchst überflüssigen Abbildungen hundertmal veröffentlichter Werke könnten dafür ruhig fortbleiben.

Außer den Registern der Tempel und Künstler wäre noch ein Verzeichnis der selteneren Motive und der dargestellten geschichtlichen Persönlichkeiten erwünscht.

Eine wesentliche Bereicherung des Werkes würde es endlich bedeuten, wenn auch die anderen beweglichen Kunstwerke und vor allem die unter staatlichem Schutze stehenden Bauwerke in seinen Bereich gezogen werden könnten. Sie haben in keinem Lande Ostasiens ihres gleichen und verdienten wahrlich auch die Anteilnahme des europäischen Kunstfreundes.

Die Erfüllung all dieser Wünsche, der die Berichtigung kleiner Versehen und eine Durchsicht des englischen Textes voraufzugehen hätte, würde an sich keine zu großen Schwierigkeiten bereiten, den Umfang des Büchleins allerdings nicht unwesentlich vergrößern und es zum dauernden Reisebegleiter wenig geeignet machen — zu dem es übrigens sein Format schon jetzt nicht gerade zu bestimmen scheint. Dieser Nachteil, der sich zudem durch die Wahl eines der ausgezeichneten japanischen Dünnpapiere aufheben ließe, wiegt indessen nicht schwer. Denn ein derartiges Werk würde nicht nur dem ernsthaften Reisenden in Japan, sondern jedem Freunde ostasiatischer Kunst unentbehrlich sein. O. K.

J. A. Sauter, Mein Indien, Leipzig 1921. 260 S. Der Untertitel „Erinnerungen aus 15 glücklichen Jahren" bezeichnet die Stimmung, die dieses sympathische Büchlein erfüllt. So weit es ihm seine Lehrverpflichtungen an der Calcutta University erlaubten, hat der Verf. in der Tracht der Bengalis den Verkehr mit Eingeborenen aller Schichten gesucht — mit glücklichstem Erfolge, wie seine Erzählungen beweisen. Am Hofe eines der vielen kleinen Mahārājas, unter dem Feigenbaum im Kreise einfacher Dörfler, am Lagerfeuer im Jungle hat er liebevoll dem Herzschlag des indischen Volkes gelauscht. Von Hochzeit und Tod, von Götterdienst und Kastensitte weiß er viel Wissenswertes zu erzählen, denn er war selbst dabei, nicht als der fremde Beobachter sondern als Gast oder Freund. Der unvergeßliche Zauber der indischen Nacht, die Größe der Himalayalandschaft, aber auch das verlassene Dorf, in dem die Seuche gewütet und das nun von Präriehunden und Schakalen umschwärmt, dem nächtlichen Betrachter ans Herz greift, das traurige Los der Unberührbaren, das Elend der Kulis in den Fabriken — all das hat er mitfühlend erlebt und mit innerster Anteilnahme geschildert. Was macht es da, wenn ihm kleine sachliche Fehler unterlaufen? Homa ist nicht das heilige Feuer, Jaganāth keine Göttin, Kṛṣṇa nicht eine Menschwerdung Śivas, auch wüßte ich nicht, daß es bei Calcutta vorbuddhistische Tempelruinen gibt, und pūjā ist weder im Sanskrit noch im Schrift-Bengali männlichen Geschlechts. Aber das hindert nicht, daß sich aus dem Buche viel über indisches Leben lernen läßt, daß selbst die kleinsten Gebräuche des täglichen Lebens treffend geschildert sind, wie ich aus eigenen Erfahrungen bezeugen kann.

Otto Strauß.

Dr. Hermann Beckh, Privatdozent an der Universität Berlin: **Buddhismus (Buddha und seine Lehre).** Bd. I: Einleitung. Der Buddha. Bd. II: Die Lehre. 147 und 142 S. 8-. Pr. je M. 2,10 + 100 %. G. J. Göschensche Verlagshandlung, Berlin und Leipzig 1919 (Sammlung Göschen).

Die beiden Göschenbändchen von Hermann Beckh erschienen erstmals vor 5 Jahren, 1916. In Jahrgang VI der Ostas. Ztschr. (S. 120—124) hat ihnen Professor R. Otto Franke eine eingehende Besprechung zuteil werden lassen. Er ist über dem Vorbringen seiner zahlreichen Einwände (er selbst bezeichnet seine Anzeige als eine lange Fehlerliste) leider nicht dazu gekommen, etwas an ihnen überhaupt zu loben, wie sie das doch ohne Zweifel auch verdienen. Ich kann mir gleichwohl nicht denken, daß ihm der nicht eben sänftiglich hergenommene Autor für die scharfe Kritik sich nicht zu Dank verpflichtet fühlte, und ganz und gar nicht, daß der junge Gelehrte alle Zurechtweisungen des Meisters, der seine Arbeit so aufmerksam durchgegangen und jedes Wort derselben unter die Lupe genommen, kaltlächelnd in den Wind geschlagen hätte. So ist er ganz bestimmt auch unbeteiligt an der Redaktion des der 2. Aufl. beigegebenen Waschzettels, der belehrt, irgendwelche wesentliche Änderungen hätten sich nicht als notwendig erwiesen. Ganz gewiß nicht mit seiner Zustimmung ist auch die Angabe gemacht, die neue Auflage enthalte gegenüber der alten eine Anzahl von Verbesserungen und Zusätzen. Nicht die geringste Änderung vermag ich zu entdecken. Was neu ausgeht, kann nichts anderes sein als nur ein neuer Abzug von dem stehengebliebenen alten Satz. Daß dieser aber nötig geworden, beweist, daß die Bändchen dankbare Leser gefunden, Leser, die sie weiterempfehlen. Und das Verdienst haben sie jedenfalls, daß sie Viele erstmals überhaupt mit dem Weisen des Ostens und mit seiner Weisheit bekannt gemacht. Wenn sie dabei Lehrerklärungen mit in Kauf zu nehmen hatten, die anfechtbarer Natur sind, so haben die Bändchen andererseits doch ebenso vielen wohl Dienst getan zu richtigerem Verstehen und tieferer Erfassung Buddhas und der auf ihn zurückgehenden Weltanschauung und Lebensauffassung. Eine wirklich wissenschaftliche, auch der Forschung neue Anregung gebende, Arbeit über den Buddhismus dürfen beide Teile auf jeden Fall genannt werden. H. Haas.

Zeitschriftenschau.

(Nur die in das Stoffgebiet der O. Z. fallenden Aufsätze werden genannt. Um eine möglichst vollständige Übersicht über die Zeitschriftenliteratur zu ermöglichen, werden die Herren Verfasser um Einsendung von Sonderabzügen oder um Hinweise auf ihre Ostasien betreffenden Arbeiten gebeten.)

Deutschsprachliches.

Berliner Museen Dez.—Jan. 1921. Otto Kümmel, Die Schenkung des Herrn Gustav Jacoby an die Abteilung für ostasiatische Kunst (11 Abb.). Albert Grünwedel, Ein Gandhāra-Relief der Sammlung Leitner und Verwandtes (3 Abb.).[1] **April-Mai,** A. v. Le Coq, Altbuddhistische Räuchergefäße aus Ostasien.

Das Deutsche Buch, I 2. Asien-Nummer. Rabindranath Tagore, Der Mensch und die Welt. Heinrich Meyer-Benfey, Rabindranath Tagore. Curt Glaser, Die Kunst des Ostens (Literaturbericht). Eduard Erkes, Ostasien, Die Literatur des Jahres 1920. Asien-Literatur.

Feuer II 6. März 1921, Udo Rukser, Indische Plastik (11 Abb.).

Der Islam, XI. Ernst Herzfeld, Khorasan. Denkmalsgeographische Studien zur Kulturgeschichte des Islam in Iran.

Mitteilungen der Gesellsch. f. Vervielfältigende Kunst, 1920. 2/3. Otto Fischer, Chinesische Farbenholzschnitte des XVII. Jahrhunderts. 7 Abb. Über 7 Einzelblätter der Graphischen Sammlung zu München. Beschreibung. Stil und Technik. Der Farbenholzschnitt in China. Die Familie Ting in Su-chou.

Der Neue Orient VIII 3/4. H. v. Glasenapp, Râmânand und die Râmavats. 5/6. Derſ., Bhartrihari, ein indischer Dichter von Weltlust und Weltentsagung.

Vossische Zeitung, 158. William Cohn, Die Kunst Chinas und wir (Titel nicht vom Verfasser). 160. Derſ. Chinas Kunst (Bronze, Jade, Porzellan).

Zeitschrift für Buddhismus, III 1, 2. W. Bohn, Buddhismus und Geistes-Kultur der Gegenwart; Buddhadatta, Die Überwindung der Ich-Illusion. Eduard Schuré, Buddha und seine Legende. K. M. Ward, Anattā: Die Lehre vom Nicht-Ich. Rede des Gouverneurs von Bengalen anläßlich der Überführung einer Buddha-Reliquie in den neuen Vihāra zu Calcutta. Ludwig Berndl, Über das Sāṃkhya. Wolfgang Bohn, Die vier heiligen Wahrheiten. Paul Dahlke, Die Loslösung. F. K. Werner, Die Lebensverneinung des Buddhismus. 3. Wilhelm Geiger,

---

[1] Die „Unverfrorene, durch Sachkenntnisse nicht belastete Genialität", die der Verfasser S. 53, Anm. 1 erwähnt, bin ich. E.

Dhamma u. Brahman. Eduard Schuré, Buddha und seine Legende. K. M. Ward, Anattā, Die Lehre vom Nicht-Ich. Ludwig Berndl, Über das Sāṃkhya. F. K. Werner, Die Lebensverneinung des Buddhismus.

Fremdsprachliches.

Bulletin Archéologique du Musée Guimet I. Den Missions Chavannes 1907, Segalen, de Voisins, Lartigue 1915, Segalen 1917 gewidmet. Paul Pelliot, Edouard Chavannes. Silvain Lévi, La part de l'Indianisme dans l'oeuvre de Chavannes. H. d'Ardenne de Tizac, Trois Figures: Chavannes, Petrucci, Segalen. Paul Vitry, Segalen. Jean Lartigue, Mission Chavannes (1 Tafel). Ders., Mission Segalen, Voisin, Lartigue (1 Tafel). Ders., Mission Segalen (1 Tafel). — Liste des clichés archéologiques. **II.** Den Missions Pelliot et Bacot in Zentralasien und Tibet gewidmet. Paul Pelliot, La mission Pelliot (1 Tafel). J. Hackin, Documents de la mission Pelliot (exposés au Musée Guimet) (2 Tafeln). J. Hackin, Fragments de poteries, provenant de Yotkān (Mission Dutreuil de Rhins-Grenard). J. Bacot, A propos de document tibétains. J. Hackin, Documents tibétains de la mission J. Bacot (1 Tafel).

J. R. A. S. Great Britain and Ireland, Jan. 1921. L. C. Hopkins, The Honan Relics: a new Investigator and some Results (1 Tafel). A. C. Moule, The Minor Friars in China. **April 1921.** A. D. Waley, Some Poems from the Manyoshu and Ryojin Hissho.

Museum of Fine Arts Bulletin, Boston, XVIII, 111. K. T., „The Thirty six Immortal Poets". An Album of Japanese Paintings (Tosa Mitsusuke, 2. H. 15. Jhdt., zugeschrieben). 37 Abb.

The New China Review III, 1. E. H. Parker, Kwan-tsz. A. C. Moule, „The Wonder of the Capital" (über Hang-chou aus dem Tu ch'êng chi shêng, geschrieben in der ersten Hälfte des 13. Jahrh.). Arthur Morley, Some Questions concerning the texts of the Shu-ching. E. T. C. Werner, A Relation of the Kingdom of Cochin-China. R. F. Johnston, The Cult of Military Heroes in China (über Kuan Ti). W. Percival Yetts, Taoist Tales.

Rūpam Nr. 3. A Copper Figure from Nepal (1 Tafel). William Cohn, Problems of Indian Art (Übersetzung eines Aufsatzes aus Zeitschr. f. bildende Kunst). D. R. Bhandarkar, Some Temples on Mount Abu (13 Abb.). E. A. Voretzsch, Indian Art in Siam (4 Abb.). M. N. Sett, A Miniature from Kangra (1 Tafel). **Nr. 4.** A Brass Lamp from Conjeeveram (1 Tafel, 6 Abb.). H F. E. Visser, Asiatic Art: its No-

menclature and present Appreciation in Western Countries (vergl. Kurze Mitteilungen). — An historical Miniature of the Jahangir School (3 Abb.). A. A. Macdonell, The History of Hindu Iconography („There is, however, both literary and sculptural evidence of the existence of anthropomorphic images of gods in the latest Vedic period, from perhaps as early as the 4th century B. C." „The fourarmed type had established itself by about A. D. 200"). — A Portrait of a Court Lady from Hyderabad (1 Tafel). James H. Cousins, Meditations on Art in General and a Japanese Artist in Particular. Kannoomal, Some Notes on Hindu Erotics (9 Abb.). Ananda Coomaraswamy, A Peecock's Feather.

T'oung Pao, Jan. 1920/21. Paul Pelliot, La peinture et la gravure européennes en Chine au temps de Mathieu Ricci. Leopold de Saussure, Le voyage de Mou Wang et l'hypothèse d'Ed. Chavannes (Ablehnung). Paul Pelliot, Le Juif Ngai, informateur du P. Mathieu Ricci. G. Mathieu, Le système musical. L. van Hee, Le Hai-tao Souan-king de Lieou. **Mars 1920/21.** Paul Pelliot, Quelques transcriptions apparentées á Çambhala dans les textes chinois. Léopold de Saussure, Les origines de l'astronomie Chinoise. L'Abbé Richenet, Note sur la mission des Lazaristes en Chine, spécialement à Pékin. Sir Aurel Stein, Central-Asian Relics of China's ancient Silk Trade.

University of Calcutta, Journal of the Department of Letters, Vol. I. 1920. J. Masuda, Early Indian Buddhist Schools. R. Kimura, Shifting of the Centre of Buddhism in India. Rameschandra Majumdar, The Kushan Chronology I. Panchanan Mitra, Prehistoric Cultures and Races in India. Vol. II. Benimadhav Barna, The Ajivikas. Radhakamal Mukerjee, The Communal Organisation of Industry as the regional type of India. Vol. III. Panchanan Mitra, Prehistoric Arts and Crafts of India. Ramaprasad Chanda, Medieval Sculpture in Eastern India. Nalinaksha Datta, An Introduction to the Evolution of the Schools of Buddhism. Benimadhab Barua, Valmiki, as he reveals himself in his Poem. Amareswar Thakur, Kingship and Administration of Justice in the Jātakas. H. B. Hannah, Agni. Ders., Indo-Aryan Ethnic Origins.

Bücherschau.

(Alle Bücherſendungen unmittelbar oder durch Vermittlung des Verlages Oeſterheld & Co., Berlin W 15 an Dr. William Cohn, Berlin-Halenſee, Kurfürſtendamm 97/98.)

Oſtaſien.

CORDIER, H., Ser Marco Polo. Notes and addenda to Sir H. Yule's edition. London 1920.

Karlgren, Bernhard, Oſtaſien under nittonde arhundradet. Stockholm 1920.

With, Karl, Aſiatiſche Monumental-Plaſtik. Wasmuth, Berlin. Orbis Pictus 5. 14 S. 47 Tafeln.

Indien, Indochina, Malaiſien.

ARS ASIATICA III, Sculptures Çivaites par Auguste Rodin, Ananda Coomaraswamy, E.-B. Havell et Victor Goloubew. v. Oest, Bruxelles et Paris 1921. 4°, 30 S., 47 Tafeln.

BALL, UPENDRA NATH, Ancient, India. 8°, IV, 236 S. Kamala Book Depot Calcutta and Patna 1921. Pr. Rs 2—8.

BANERJEE, G. N., Hellenism in Ancient India. 1920. 2. Auflage. 344 S.

BINYON, L., and ARNOLD, T. W., The Court Painters of the Grand Moguls. London 1921.

COOMARASWAMY, Ananda, Buddha and the Gospel of Buddhism. With illustrations by A. N. Tagore and N. L. Bose. G. G. Harrap & Co., London 1916.

DAVIDS, C. A. F. Rhys, The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa. Pali Text Society, London 1920.

DUTT, N. K., The Arctic Home in the Rig-Veda: an untenable Position. Dacca 1918. VII, 95 S.

GUPTA, SAMARENDRANATH, Les mains dans les fresques d'Ajanta. Traduction d'Andrée Karpeles. Avec 19 figures. Bossard, Paris 1921. 16°, 34 S.

Hertel, Johannes, Kathāratnākara, Das Märchenmeer. Eine Sammlung indiſcher Erzählungen von Hēmavijaya. Deutſch. 8°. I. Band, 285 S. II. Band. 304 S. Meiſterwerke orientaliſcher Literaturen 5. und 6. Band. Georg Müller, München 1920.

HUME, ROBERT ERNEST, The thirteen principal Upanishads, translated from the Sanskrit. Oxford University Press 1921. 8°. 556 S. Pr. 15 s.

JOUVEAU-DUBREUIL, G., Conjeevaram Inscription of Mahendravarman. Pondicherry 1920. DERS., Pallava Antiquities. 1920. DERS., Dravidian Architecture. 1920.

MOOKERJI, RADHAKUMUD, Local Government in Ancient India. Clarendon Press, Oxford 1920, XXVII, 338 S. Pr. 12 s 6 d.

Seidenſtücker, K., Udana, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. Eine kanoniſche Schrift des Pali-Buddhismus. Erſtmalige deutſche Überſetzung aus dem Urtext. IV, 132 S. Augsburg 1920, Pr. M. 24.—.

Slepčević, Pero, Buddhismus in der deutſchen Literatur. Gerolds Sohn, Wien 1920.

STEVENSON, SINCLAIR, The Rites of the Twice-Born. Oxford University Press 1921. 8°. XXIV, 474 S. Pr. 21 s.

China, Turkeſtan, Tibet.

ANDREWS, F. H., Ancient Chinese figured Silks, excavated by Sir Aurel Stein at ruined sites of Central Asia. Quaritch, London 1920. 4°, 20 S. Reprinted with 15 illustrations from „the Burlington Magazine", July-Sept. 20.

BING, Li Ung, Outlines of Chinese History, Edited by Prof. Joseph Whiteside. Commercial Press, Shanghai.

BOYER, A. M., RAPSON, SENART, Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein. I. Text of Inscriptions discovered at the Niya Site 1901. Clarendon Press, Oxford 1920. VIII, 153 S. 6 Tafeln.

BREDON, J., Peking, Historical and intimate Description of its Chief-Places of Interest. 1920. XVI., 478 S. £ 1 10 s.

CHAPUIS, ALFRED, La montre „chinois". Attinger Frères, Neuchatel 1919. 4°. XIII, 772 S. 33 Tafeln, 245 Abb.

COUVREUR, F. S., Geographie ancienne et moderne de la Chine. 8°. 425 S. Shanghai 1920.

DORÉ, P. HENRI, Recherches sur les superstitions en Chine. III. Partie. Le Confucianisme. Mission Catholique, Shanghai 1919. 8°. 606 S. S. 70 Tafeln.

Ertes, Eduard, Chineſen. Dürr & Weber, Leipzig 1920. Zellenbücherei Nr. 30.

FLETCHER, J. B., Gems of Chinese Verse. Translated into English Verse. Commercial Press, Shanghai 1919. 242 S. DERS., More Gems of Chinese Poetry. Translated into English verse. Commercial Press, Shanghai 1919. 208 S.

GATES, WILLIAM E., Early Chinese Painting. The Aryan Theosophical Press, Point Loma, California 1916.

GRASSET, MARCEL, Fêtes et chansons anciennes de la Chine. Leroux, Paris 1919. 301 S. 1 Tafel.

De Groot, J. J. M., Die Hunnen der vorchriſtlichen Zeit. Chineſiſche Urkunden zur Geſchichte Aſiens. I. Band. Vereinig. wiſſenſch. Verleger, Berlin 1921.

HEMELING, K., English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese spoken Language and Handbook for Translators. Based on the dictionary of the late G. C. Stent. 1920. Pr. £ 3.

HENKE, F. G., The Philosophy of Wang Jang Ming. Open Court Publishing Co. Chicago.

HOBSON, R. L., Chinese Pottery Statue of a Lohan. British Museum, London 1920. 7 S. 1 Tafel.

HOVELAQUE, EMILE, Les peuples d'Extrême-Orient: La Chine. Bibliothèque de Philosophie scientifique.

LO CHÊN-YÜ 羅振玉, Ku ching t'u lu 古鏡圖錄 Illustrierter Katalog alter Spiegel. 1916.

MENZIES, James Mellon, Oracle Records from the Waste of Yin. Kelly and Walsh, 1917.

Roſthorn, R. v., Die Anfänge der chineſiſchen Geſchichtsſchreibung. Wien 1920. Sitzungsberichte der Akademie der Wiſſenſchaften in Wien Pr. M. 11.—.

SARKAR, Benoy Kumar, Chinese Religion through Hindu Eyes. With an introduction by Dr. Wu Ting Fang. Commercial Press, Shanghai 1916.

Strzoda, Walter, Der Ölhändler und die Blumenkönigin. Aus dem chineſiſchen Urtext übertragen. Hyperionverlag, München. 16°, 176 S. Dichtungen des Oſtens.

WILLIAMS, E. T., The Origins of the Chinese. Reprinted from American Journal of Physical Anthropology. I. No. 2.

Japan und Korea.

ANESAKI, MASAHARU, Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon. Conférences faites au Collège de France. Bernard, Paris 1921. 8°, IX, 173 S. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, Tome 43.

KOOP, A. J. and INADA, H., Japanese Names, a Manual for Students and Art Collectors. Preis £ 3 3 s.

KNIPER, Dr. J. FEENSTRA, Japan en de Buitenwereld in de 18e Eeuw. Martinus Nijhoff, 'S-Gravenhage 1921. XX, 330 S. Preis Gld. 9,60.

OMORI, ANNIE S. and DOI, K., Diaries of Court Ladies of Old Japan. With an introduction by Amy Lowell. Illustrated from old prints,

STEWART, BASIL, Japanese Colour-prints and the subjects they illustrate. 4°. 352 S.

TOMIOKA KENZŌ, Kokyō no kenkyū 古鏡の研究 (Untersuchungen über die alten Metallspiegel. Maruzen, Kyōto, 1920.

WALEY, ARTHUR, Japanese Poetry, The 'Uta'. Clarendon Press, Oxford 1919. Preis 6 s.

Kataloge.

Bücher.

Joseph Baer & Co., Frankfurt a. M. Bibliotheca Asiatica. I. Asiens Sprachen und Literatur. 3077 Nummern. 669. Antiquariats-Katalog.

PAUL GEUTHNER, PARIS VIe, Éphémérides bibliographiques. 52—54.

LUZAC & CO., LONDON W. C. 1, Luzac's Oriental List and Book Review. XXXI, XXXII.

Markert & Petters, Leipzig, Seeburgstr. 53. Orientalia III. Katalog XIII. Indien. 1234 Nummern.

Kunst.

Kunstausstellung der Frankfurter Kunstmesse, 3.—16. April 1921. Das schöne Buch. Asien in der Kunst.

Versteigerungen.

Frankfurter Kunstmesse, Frühjahr 1921. Katalog der Versteigerungen von ostasiatischen Kunstwerken im Römer. 403 Nummern. 13 Tafeln.

Math. Lempertz, Köln, Neumarkt. Sammlung Carl Merlo, Köln. Versteigerung 6.—12. Mai 1921. 32 Tafeln.

Hugo Helbing, München, Ostasiatische Kunstgegenstände aus dem Nachlaß Leo Lehmann, Frankfurt a. M.

Kurze Mitteilungen.

Ausstellungen, Museen, Sammlungen und Kunst-Denkmäler.

Bei Friedmann & Weber, Berlin fand im Februar eine Ausstellung chinesischer Kunst, die leider mit einer Blumenschau verbunden war, statt. Neben den bekannten Kunsthandlungen, wie Glenk, Helbing, Rozendaal, Fritzsche hatten auch eine Anzahl Privatsammler, wie Bondy, Lederer, Oppler, Morgenroth Stücke beigesteuert. Die Ausstellung erfreute sich eines außerordentlich regen Besuches. —

In der städtischen Skulpturen-Sammlung von Frankfurt a. M., im Liebig-Hause, ist eine Sammlung ostasiatischer, besonders altchinesischer Plastik, aufgestellt worden, die der Frankfurter Museumsdirektor Prof. Dr. Swarzenski in zehnjähriger Sammeltätigkeit zusammengebracht und nun dem Museum geschenkt hat. Sie wird durch eine Leihgabe aus Frankfurter Privatbesitz ergänzt, die Kolossalbüste eines Buddhajüngers, eines Lohan (ums Jahr 1000). Dies Werk hat Friedrich Perzyński vor mehreren Jahren aus dem Innern Chinas nach Europa gebracht. —

In Frankfurt a. M. fand im April im Zusammenhang mit der Kunstmesse eine Ausstellung „Asien in der Kunst" im Römer statt. Die Leitung lag in den Händen von Dr. Lübbecke. Es wurde, von den Teppichen abgesehen, ausschließlich indische und ostasiatische Kunst gezeigt. Vor allen die Frankfurter Privatsammler hatten ihre Schätze hergeliehen, aber auch das Völkerkunde-Museum und die ostasiatische Kunstabteilung in Berlin hatten wichtige Stücke geschickt. Gleichzeitig fanden im Bürgersaal des Römers Vorträge über Ostasien statt. Richard Wilhelm sprach über die Philosophie Chinas, Albert von Lecoq über Buddhistische Kunst in China und Turkestan, Otto Kümmel über die Malerei Chinas, L. Scherman über hinterindische Kunst, William Cohn über indische Kunst, Hans Heiler über Brahmanismus und Buddhismus, Ernst Grosse über das Verhältnis der japanischen zur chinesischen Kunst, Karl With über Gebräuche und Feste auf Java und Bali. —

Der bekannte holländische Kunstkenner und Vorsitzende der holländischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kunst H. F. E. Visser veröffentlicht in der indischen Zeitschrift „Rūpam" (Nr. 4) einen Aufsatz über die Schätzung ostasiatischer Kunst im Westen. Sein Inhalt berührt wichtige deutsche Museumsfragen, die in den letzten Wochen in der Öffentlichkeit lebhaft besprochen wurden. Es sei daher hier, als Äußerung einer sicherlich unparteiischen Persönlichkeit ein Teil der Ausführungen wiedergegeben:

„Our ancestors did not grasp the aesthetic significance of Asiatic forms and Asiatic design, whilst the contents of Asiatic works of art were pretty strange to them. If this be kept in mind, it will be understood that, for years, Asiatic art was looked upon as a series of archaeological, ethnographical, religious and folklore documents. Thus, important, even magnificent, works of this art were, after belonging to cabinets of curiosities, annexed by ethnographic museums.

Need it be said that the aesthetic value of each work of art preponderates, since many learned students of Asiatic religions, languages, ethnography, archaeology etc., etc. are, as far as Asiatic things are concerned, not at all of this opinion? Such an assertion seems to be quite superfluous! These students forget, in fact, that, in ethnographic museums, the ethnographic purpose will be quite as well answered by second-rate works, which, like the masterpieces of Western artists, ought to figure amongst the treasures of our museums *of art*. Any representation of ethnographic, historic or religious interest, can be as well interpreted by a second-rate work as by the work of a master. That in the opinion of our forefathers — whose insight into art was spoiled by „Renaissance" ideals — the ethnographical and archaeological factors of every work not European or Mediterranean in origin, were of greater importance, than the aesthetic factors, was quite in the nature of things, but, to-day, this point of view is becoming quite untenable.

According to modern views of the matter, the best works of art should, therefore, no longer be in ethnographic museums, where they are associated with bad works and with objects of purely ethnographical value. On account of the usual arrangement of the collections, it is in most ethnographical museums impossible to place works of art in relief, and in consequence of the *pêle-mêle* character of these institutions, that atmosphere almost never prevails which is indispensable for the adequate enjoyment of works of art.

Fortunately, since the end of the 19th century, things have taken a favourable turn. First, Far-Eastern art triumphed. Numerous exhibitions; departments of museums of art (Boston, the „Louvre", the Metropolitan Museum in New York, the Far-Eastern section of the Freer collection in Washington, etc., etc.); sections of museum-departments of art (Asiatic paintings in the Department of Prints and Drawings in the British Museum, etc.) and, lastly *special* museums of Far-Eastern art (Cologne, the „Musée Cernuschi" in Paris and the „Museo Chiossone" in Genoa) have been devoted to the arts of China, Japan and Corea. To the new building at Dahlem which is to contain the Asiatic collections of

the "Museum für Völkerkunde", wings have been added, in which the collections of Far-Eastern art of the Berlin museums will be exhibited. As the management of these collections is vested in a special director (a student of Far-Eastern art), the only "links" between the ethnographic collections of Asia and the collections of Far-Eastern art will consist of some corridors between the main building and the said wings. This Berlin method nearly fulfils the ideal of special museums devoted to Asiatic art.

Though the museum at Cologne is a special museum of Far-Eastern art, it is a pity that the new building erected for it has been added to the old building of the „Kunstgewerbe-Museum". One has to pass the hall of the latter Museum, as well as the collections of Western art exhibited there, before he enters the museum of Far-Eastern art.

That, in my opinion, the founding of special museums of Asiatic art — not only of Far-Eastern art — is highly desirable, I need scarely affirm after what has been said about the study of this art. These museums should not be added to other museums (ethnographical institutions or museums of Western art), but must be erected as separate buildings surrounded by beautiful gardens. London and Paris, for many different reasons, ought to make a start with this new type of museum.

That, after the triumph of Far-Eastern art, Indian art is now becoming more familiar to the aesthetic taste of Western lovers of art, is obvious from the founding of the Boston museum's department of Indian art under the invaluable direction of Dr. Coomaraswamy.

Khmer sculptures should, therefore, no longer be exposed in the „Musée Indo-Chinois" of the Trocadéro at Paris amongst plaster-casts of Further-Indian art; it is long since anybody thought of exhibiting original Greek works amongst plastercasts.

After the struggle of Indian art for full appreciation (a struggle from which the art of Gandhara was a solitary exception), it will be the turn of Indonesian art to overcome Western prejudices.

The day is not far when Asiatic art, in its different varieties, will have gained a complete victory in the West; a victory with all its highly beneficial consequences."

Ob die „Berliner Methode" heute noch den Beifall des ausgezeichneten holländiſchen Kenners finden würde? Wenn den Zeitungen zu trauen iſt, wird dem Dahlemer Neubau die ehrenvolle Beſtimmung eines Magazins für die nicht ausſtellbaren Beſtände des Muſeums für Völkerkunde — ſtelle ſie ſich vor, wer kann — gegeben werden. Wilhelm v. Bode's großartiger Plan eines Aſiatiſchen Muſeums, der erſte ſchöpferiſche Muſeumsgedanke ſeit der Gründung des South Kenſington Muſeums, wäre damit tot, noch

ehe er ins Leben treten konnte. Als die unmittelbare Todesursache gilt der preußische Finanzminister, der die Mittel für die Fertigstellung des zu 9/10 vollendeten Baues nicht beschaffen zu können erklärt, und man wird zugeben müssen, daß in dem heutigen Deutschland finanzielle Gründe sehr gute Gründe sind. Der Friede des Rechtes und der Gerechtigkeit hat zwar unbegreiflicherweise vergessen, Deutschland um der Weltgesittung willen die Schöpfung und Erhaltung öffentlicher Sammlungen zu verbieten, für den Luxus eines Asiatischen Museums aber scheint ihm sein neuer ehrenvoller Beruf als Welt-Arbeitssklave in der Tat nicht allzuviel Zeit zu lassen. Immerhin sollen im neuen Deutschen Reiche die Mittel des Staates nicht immer nur auf unbedingt Notwendiges verwandt werden, gelegentlich sogar für mehr oder minder löbliche Kulturaufgaben zur Verfügung stehen, die bekanntlich unter der Monarchie vernachlässigt wurden, und man behauptet sogar, daß selbst bei Staatsbauten vielleicht ohne Schaden einiges hätte erspart werden können. Daß hier die Gelegenheit versäumt wird, mit vergleichweise geradezu lächerlich geringem Aufwande in Deutschland ein Museum zu schaffen, das kein anderer Staat besitzt, und um das uns die ganze Welt beneiden würde, will daher nicht recht einleuchten. [Die „true inwardness of things" verrät wohl die Rede des höchsten Vertreters des preußischen Ministeriums „für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung" auf dem deutschen Orientalistentage in Leipzig, nach der es den Begriff einer asiatischen Kunst nicht gibt. So starken Überzeugungen gegenüber hatte der Vertreter des preußischen Staatssäckels sicherlich keinen schweren Stand.]

Für die seit 12 Jahren eingesargte ostasiatische Kunstsammlung scheint inzwischen die Unterkunft gefunden zu sein, die nach dem Falle des Asiatischen Museums noch die günstigste sein wird. Mindestens bleibt ihr das Museum für Völkerkunde erspart. Was aus der islamischen Kunst werden soll, ist unbekannt. Von indischer Kunst scheint das amtliche Berlin auch heute noch nichts zu wissen: sie bleibt offenbar nach wie vor der Ethnographie ausgeliefert. —

Die aus Holz gebauten Tempelgebäude des höchsten japanischen National-Heiligtums, des Tempels der Sonnengöttin bei Yamada in Ise, müssen alle zwanzig Jahre neugebaut werden, und zwar jedes Gebäude auf einem Platz, der schon zu diesem Zweck neben ihm freigelassen ist. In diesem Jahre beginnen die Arbeiten für den fälligen Neubau, der zehn Jahre in Anspruch nehmen wird und für den Kosten in Höhe von 11 Millionen Yen vorgesehen sind. Übrigens werden in diesem Jahre die Tempelgebäude in Ise durch einen weiteren Tempel vermehrt werden, der für die erste jungfräuliche Kaiserstochter, die als Hohepriesterin der Sonnengöttin in Ise waltete, die Prinzessin Yamatobime no Mikoto, errichtet wird. Sie

war die Tochter des Kaisers Suinin und soll nach den Reichsannalen, dem „Nihongi", die Insignien der Sonnengöttin im Jahre 5 v. Chr. nach mancherlei Irrfahrten an ihre jetzige Stätte gebracht haben. —

Vereine und Vorträge.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat sich umgestaltet. Es wurde eine Vereinigung aller wichtigen orientalischen Zeitschriften gebildet, der der D. M. G. angeschlossen ist. Dazu gehört auch die Ostasiatische Zeitschrift. Vorsitzender ist Friedrich Rosen, Reichsminister des Auswärtigen, stellvertr. Vors.: Heinrich Lüders, Geschäftsführer: Dr. G. Lüdtke. Dem Arbeitsausschuß für Indologie und Iranistik gehören Geiger, München und Hillebrandt, Breslau an, dem für Ostasien Kümmel und Franke.

Am 13. Mai sprach Dr. Otto Kümmel in der Kunstgeschichtlichen Gesellschaft in Berlin über „Die Grundlagen unserer Kenntnis der chinesischen Malerei." —

In der Vereinigung der China-Freunde zu Berlin sprach Dr. Schang Kuo Liau über „Han Fei Tse" und über die chinesischen Juden, Dr. A. Hermann über den Landweg nach China im Wandel der Zeiten. —

In der Berliner Gesellschaft für Anthropologie sprach im März Prof. Jaekel, Greifswald über „China im Rahmen der allgemeinen Kultur-Entwicklung." —

Am 7. Februar hielt Dr. William Cohn in der Ausstellung chinesischer Kunst bei Friedmann & Weber einen Vortrag über die Kunst Chinas. —

Neuerscheinungen.

Der Folkwang-Verlag, Hagen kündigt in der Schriftenreihe „Geist, Kunst und Leben Asiens", herausgegeben von Karl With folgende Neuerscheinungen an: B. Melchers, China — Von Tempeln, Baukunst und Leben; E. Fuhrmann, Das Reich der Mitte; K. With und Fritz Rumpf, Japanische Bühnenkunst; Karl With, Tempel Asiens; Siam. —

In der neuen von Hans Tietze bei E. A. Seemann, Leipzig erscheinenden „Bibliothek der Kunstgeschichte" werden unter den ersten zwanzig Bändchen folgende der Kunst Ostasiens gewidmet sein: Karl With, Japanische Baukunst; W. Cohn, Altbuddhistische Malerei Japans; Karl With, Chinesische Steinschnitte der Hanperiode. —

In der bei Bruno Cassirer, Berlin, erscheinenden Bücherreihe „Die Kunst des Ostens", herausgegeben von William Cohn, werden vor Weihnachten folgende Bände erscheinen: Ernst Große, Das ostasiatische Tuschbild; E. Kühnel, Die Miniatur des Orients; F. Sarre, Die Kunst Persiens.

Von William Cohns „Indischer Plastik" wird das 6.—10. Tausend in erweiterter und veränderter Gestalt erscheinen. —

Zum 60. Geburtstage von Josef Strzygowski (7. März 1922) soll eine Festschrift erscheinen (Herausgeber Dr. H. Glück, Rikola Verlag, Wien III). Der Band wird etwa 400 Seiten Text und 50 Tafeln enthalten. Über ostasiatische Themen stellen A. Salmony, K. With, L. Binyon, A. Rosthorn Beiträge in Aussicht. —

Der japanische Verlag Kankōkwan, Tokyō kündigt zwei wichtige Veröffentlichungen an: Pictures illustrative of Japanese History. With explanations (2 Bände, 192 Tafeln) und Haniwa or Clay Images found in the ancient Burial Mounds in Japan. Collection of the Imperial Museum in Tokyō (2 Bände, 176 Tafeln). Preis 100 bezw. 60 Yen. —

Dr. Karl With und Alfred Salmony werden Veröffentlichungen über die chinesische und japanische Plastik des ostasiatischen Museums zu Köln im Auftrage der Direktion herausgeben. —

Persönliches.

Dr. Otto Fischer, dem wir eine Anzahl wichtiger Arbeiten über die Kunst Ostasiens verdanken, wurde zum Konservator der Gemäldegalerie und des Kupferstichkabinetts in Stuttgart ernannt. —

Prof. F. W. K. Müller, Direktor der ostasiatischen Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde, und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften, ist von der königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften zum Mitglied ihrer historisch-philosophischen Klasse gewählt worden. —

Der indologische Lehrstuhl an der Universität Kiel ist dem Dr. F. Otto Schrader in Wandsbek angeboten worden. Dr. Schrader, der erst kürzlich einen Ruf an die Universität Wien als Nachfolger Leopold von Schröders erhalten hat, ist 1876 zu Hamburg geboren. Er promovierte als Indologe in Straßburg (1902). Von 1905—1919 lebte er als Bibliotheksdirektor bezw. Internierter in Britisch-Indien. —

Dr. Karl With wurde nach dem Tode von Osthaus Leiter des Folkwang-Museums zu Hagen. —

Professor L. Finot wurde zum Direktor der Ecole française d'Extrême-Orient ernannt. —

W. E. Southill wurde zum Professor des Chinesischen an der Universität Oxford ernannt. —

Gustav Jacoby ist am 1. Mai an Herzschwäche nach längerem schwerem Krankenlager im Alter von 64 Jahren gestorben. Der Dahingeschiedene war nicht nur ein leidenschaftlicher Sammler, sondern er hat auch durch eigene Forschung unsere Kenntnis der ostasiatischen Kunst gefördert. Eine Reihe

heute im Buchhandel sehr seltener Veröffentlichungen und seine musterhaft geführten Hauskataloge zeugen von dieser Tätigkeit. Er war nie im fernen Osten. Eben begann er die Vorbereitungen zu einer Reise nach Japan, dessen Ehrenkonsul er einige Jahre war, als der Krieg ausbrach. Aber er verstand es, die richtigen Männer für seine Sammlungen zu interessieren, und er schied unnachsichtlich alles aus, was nicht strengsten Ansprüchen genügte. So brachte er die gewählteste, mannigfaltigste und reichste deutsche Privatsammlung ostasiatischer Kunst zusammen. An japanischem Schwertschmuck und vor allem an Lacken hat sie schwerlich außerhalb Japans ihresgleichen. Bis zum letzten Augenblick blieb er seiner Liebe zur Kunst Ostasiens, die sein arbeitsreiches Leben verklärte, treu, sei es, daß er lernbegierig sich in die Neuerscheinungen über ostasiatische Kunst vertiefte, sei es, daß er an einer Sitzung der Sachverständigenkommission für die ostasiatische Kunstabteilung, der er angehörte, teilnahm oder sich selbst an der Neuordnung seiner Sammlungen in den Museen beteiligte. Es sollte ihm nicht vergönnt sein, seine Schätze im Rahmen des neuen ostasiatischen Kunstmuseums ausgestellt zu sehen. Sein Name wird immer mit ihm verbunden bleiben. (Vgl. auch Otto Kümmels Aufsatz über die Schenkung der Sammlung Gustav Jacoby in den „Berliner Museen" Heft 3/4.) —

Die zweite Doubletten-Versteigerung der Sächsischen Staats-Sammlungen, die durch Lepke im sächsischen Kunstverein zu Dresden vom 12. bis 14. Oktober stattfand, brachte für chinesisches und japanisches Porzellan folgende höchste Preise: Zwei Flaschen, tiefschwarz glasiert mit Goldbemalung, kugelförmig M. 105000; Vase, flaschenkürbisförmig, grün, 19000 (Glenk); zwei Zylinder-Vasen (grün) 31500; Kuan-yin, weiß, 11100; desgl. 21000; zwei Vasen mit Deckel (Famille verte) 55000; zwei Zylinder-Vasen mit Blumen ohne Deckel 30000; zwei rote Vasen 53000; Zylinder-Vase (Blau-weiß) 74000; zwei Vasen (Blau-weiß und bunte Malereien) 100000; zwei Karashishi, 6 cm hoch 11500 (Glenk); zwei Vasen (Famille verte) 20000; zwei Opferbecher, 5 cm, Famille verte 18000; Wandbrunnen (Famille verte) 22000; zwei Vasen, gespritzter blauer Grund, Vögel u. Blüten in Gold 27000; zwei Schalen, gespritzter blauer Grund, Spiegel mit Blumenkorb, 29000; zwei Dragoner-Vasen 82000; desgl. 95000; zwei flaschenförmige Vasen, tiefblau mit Landschaften, 115000 (Drey, München); desgl. 118000; große Vase in Flaschenkürbisform mit tiefblauer Malerei, 215000 (Heilbronner). —

Bei Walpole in New York wurden im Januar japanische Farbenholzschnitte versteigert. Die erzielten Preise sind erstaunlich und zeigen, daß der Farbenholzschnitt eine ganz neue Schätzung erhalten hat. An 600 Blätter brachten über 70000 Dollars, d. h. an 4500000 M. Den höchsten Preis erzielte

ein Diptychon von Kiyonaga: Kirschblüte in Gotenyama mit 3150 Dollars, d. h. an M. 200000. Sicherlich ist noch nie ein japanischer Farbenholzschnitt auch nur annähernd so hoch bezahlt worden. Ein anderes Diptychon desselben Meisters brachte 1500 Dollars, einzelne Blätter, wie der Irisgarten und Reise im Winter 850 bezw. 500 Dollars. Schauspielerbilder von Sharaku 1200, 420 u. 350 Dollars, Blätter von Hokusai 300, 425 u. 500 Dollars.

In den nächsten Heften der O. Z. werden u. a. voraussichtlich folgende Autoren vertreten sein: Hans Berstl (Wien), Bidder (Berlin), Jarl Charpentier (Upsala), Carl Clemen (Bonn), R. O. Franke (Königsberg), Hauer (Berlin), Fritz Jäger (Hamburg), Trautz (Berlin), M. W. de Visser (Leiden), M. Winternitz (Prag), v. Zach (Batavia). —

Abgeschlossen 1. VII. 1921.

Tsch'ai Ta-ki
Der Held von Tschu-lo.

Geschichtliche Würdigung eines chinesischen Rotlackbildes

von E. Hänisch.

Über die französisch-chinesischen Kupferstiche des 18. Jahrh., die seit einiger Zeit wieder die Aufmerksamkeit von Sinologen und Kunstgeschichtlern finden, hat P. PELLIOT neuerdings eine sehr eingehende und bemerkenswerte Abhandlung veröffentlicht[1]. Vermöge der Pariser Archive und Dank der bekannten Gründlichkeit des Verfassers werden uns die Einzelheiten des kunstgeschichtlich so bedeutsamen Austausches derart genau berichtet, daß wir diese Studie als grundlegend für weitere Arbeiten auf diesem Gebiete ansehen können. Einige kleine Bemerkungen, die der gegenwärtigen Beschäftigung mit den fraglichen Gegenständen entspringen, muß ich mir noch für eine andere Stelle vorbehalten. Der vorliegende kleine Aufsatz soll in der Beschreibung eines Rotlackbildes (Abb. 1) eine Ergänzung zur Geschichte der Kupferstiche geben.

Eine Erwähnung davon, daß die besagten Kupferstiche in Rotlack nachgeschnitten seien, habe ich bei PELLIOT nicht gefunden. Auch von anderer Seite ist meines Wissens nichts darüber gesagt[2], außer in einem Aufsatze von J. WITKOWSKI[3], erwähnt bei REIN, Japan II S. 441 [2a]. Ob

[1] Les conquêtes de l'Empereur de la Chine, T'oung Pao Vol. XX Nr. 3/4.

[2] Die kunstgeschichtlichen Werke sprechen nur von der rein gewerblichen Lackschnitzerei.

[3] Der Aufsatz, dessen Kenntnis ich der Freundlichkeit von Herrn Prof. Dr. F. W. K. Müller verdanke, findet sich im Bd. 1, X S. 37 der Mitteilungen der deutschen Gesellschaft Ostasiens, Yokohama 1876, unter der Überschrift „Erklärung zweier chinesischer Bilder aus rothem Lack". Er gibt aber nur eine Beschreibung der Bilder, keine Erklärung, wenigstens keine richtige: Das eine Bild soll einen Einzug in Peking darstellen, das andere ein Schlachtfeld von den Kämpfen um die Kreise Riuzuidohaikungsrünsanrian und Rakuramazu in der Provinz Pasen, unter General Akui vom Jahre 1776. Wir sehen, daß hier eine japanische Verhunzung chinesischer oder fremdsprachiger Ortsnamen vorliegt, deren Richtigstellung, da weder die chinesischen Zeichen, noch auch die Bilder selbst wiedergegeben sind, nicht ganz einfach ist. Anhaltspunkte geben uns der Name des Generals und die Jahreszahl. Der berühmte Feldherr Akui (mandschurisch Agôi) führte in der fraglichen Zeit den Oberbefehl bei den Kämpfen in Kin-tschuan, dem Goldstromlande, im chinesisch-tibetischen Grenzgebiete. Kennt man den Verlauf des Feldzuges und die Topographie des Landes, so liegt es nahe, bei dem Namen Rakuramazu an den Lamatempel Ragu zu denken, der auf dem Berge Kunser bei Ihi gelegen ist und bei den Kämpfen um die Burg Lho'i im Großgoldstromlande (Tschutschen) ein Haupthindernis darbot. In der mir zur Verfügung stehenden Darstellung des Kintschuan-Krieges mandschurischer Ausgabe findet sich im Übersichtskapitel S. 16a folgende Stelle: Ertei šuwe Kunser alin-i mulu de tafafi gaiha. Hailanca Gokdo alin-i hada be gaifi, uthai Ragu lama juktehen be kafi, tuwa sindafi deijike, Cangboolu inu Zai ze da h'ai be afame. terei fu be efulehe... „(General) Ertei erstieg geradeswegs den Kamm des Kunser-Berges, und nahm ihn in Besitz

Abb. 1. Rotlackbild. Museum für Völkerkunde, Berlin.

die vollständigen Folgen oder nur einzelne Bilder aus ihnen in diesem Verfahren in Reliefform gebracht sind, ist mir nicht bekannt. Ich weiß nur

Hailanca brachte den Felsen des Berges Gokdo in seine Hand, schloß danach den Lamatempel Ragu ein, legte Feuer an ihn und brannte ihn aus. Cangboolu kämpfte um Zai ze da h'ai und zerstörte seine Mauern...". Ein Bericht dazu mit denselben Ortsnemen findet sich auch in der Aktensammlung Tung-hua-lu, im 40. Jahre Kienlung (1775) unter dem Tage ting-sze des VII. Monats aufgeführt. Zu diesem Vorgange fand sich auch das Bild in den ostasiatischen Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde ID 31745 Nr. 10 der Kintschuan-Reihe, das übrigens bei Tafel, meine Tibetreise, Stuttgart 1914, Bd. II auf Pl. LI wiedergegeben ist und die chinesische Beischrift trägt: General Agôi meldet die Eroberung der Plätze Tsai-tsê-ta-hai, Rücken des Berges K'un-sê-rh sowie Lamatempel La-ku". 攻克 崽 則大海昆色冗山梁並拉拮喇嘛寺 kung-k'o Tsai-tsê-ta-hai K'un-sê-rh shan-liang ping La-ku la-ma szê. Streichen wir die beiden ersten Zeichen Kung-k'o „Eroberung" und das in der Mitte stehende ping „sowie" fort, so finden wir in den übrigbleibenden Zeichen die rätselhaften Namen der beiden „Kreise" Riuzuidohaikungsrünsanrian und Rakuramazu, mit gewissen Schreibfehlern, wieder. Daß der japanische Gewährsmann des Verfassers das Zeichen Tsai mit Riu wiedergibt, läßt sich durch die

Abb. 2. Kupferstich. Staatsbibliothek, Berlin.

von 3 Rotlackbildern, von denen eines, das hier zur Behandlung stehende, sich im Besitze des Berliner Museums für Völkerkunde befindet[1]. Dies Bild hat eine Größe von 75 cm Höhe zu 110 cm Breite und mit dem schweren Glasrahmen, in den es eingelassen ist, das beträchtliche Gewicht von 20 kg. Dieser Rahmen, den jedenfalls der europäische Erwerber in China erst hat anfertigen lassen, besteht aus schwarzem Hartholz, am Innenrand mit eingelegten buntgefärbten Blumenornamenten aus Knochen geschnitzt. Das Lackbild selbst ist ein Kunstwerk ersten Ranges, dessen Technik eine besondere Würdigung durch einen Fachmann erheischte. Der Lack ist in dr i Schichten aufgelegt, von denen die unterste schwarzgrüne das Wasser das Flusses und des Stadtgrabens, die darüberliegende olivengrüne das Feld und die oberste rote die Berge, Wälder, Gebäude und Figuren darstellt, ebenso die oben angebrachte vergoldete Beischrift. Der Gegenstand des Bildes

starke und eigentümliche Kursivform erklären, welche die von des Kaisers Kienlung eigener Hand geschriebenen Beiworte auszeichnet und in diesem Falle zu der Lesung 留 liu verführt hat. Die richtige Bestimmung 蒂 tzê ergibt sich aus der Stelle des Tung-hua-lu, die sekundäre Lesung tsai (vgl. Kanghi's Wb) aus der mandschurischen Lautschreibung zai-zê. Unter ta-hai ist schließlich kein Gewässer zu verstehen, vielmehr bilden diese beiden Silben mit den beiden vorhergehenden einen Ortsnamen. Auf die Deutung dieser Namen soll nicht eingegangen werden, schon weil wir es hier nicht mit einem rein tibetischen Sprachgebiete zu tun haben. Die „Provinz Pasen" ist das Land Kintschuan.

[1] ID 23831.

ist nach dieser Beischrift eine Episode aus dem chinesischen Feldzug in Formosa i. J. 1786/87: die Entsetzung der tapfer verteidigten Stadt Tschu-lo, eine Waffentat, die in der neueren chinesischen Kriegsgeschichte eine gewisse Rolle spielt. Das Gegenstück, d. h. die Vorlage zu dem Lackbilde findet sich in einem Kupferstiche der Formosa-Reihe von 12 Blatt, mit dem es bis auf die Maße (der Kupferstich, der mir zur Hand ist[1], mißt 59×70 cm) und einige wohl durch die Lackschneidetechnik bedingte Abweichungen[2] ziemlich genau übereinstimmt (Abb. 2). — Der Kaiser Kienlung schrieb in seinem letzten Regierungsjahre 1799 anläßlich der Heimkehr des Heeres aus dem Gorkha-Kriege einen Aufsatz über seine militärischen Leistungen mit dem Titel Yü tschi schi-ts'üan-ki 御製十全記. In diesem werden 10 erfolgreiche Kriege aufgeführt, unter denen als sechster „die Wiederherstellung der Ruhe in Formosa", tsing T'ai-wan 靖臺灣. Der Ausdruck schi-ts'üan, wörtlich „Die 10 Vollkommenheiten", eine Zeichenverbindung, die von der Ernte gebraucht, eigentlich „zu 10 Zehnteln vollständig" d. h. vollkommen, unübertreffbar bedeuten, ist in diesem Falle wohl eine Verkürzung aus schi-ts'üan wu-kung 十全武功. Der Titel würde einmal heißen: „die unübertrefflichen Kriegserfolge", dabei aber eben auch auf die Zahl der siegreichen Kriege unter der Regierung Kienlung hinweisen. —

Das vorliegende Bild zeigt einen Kampf vor einer umlagerten Stadt. Diese, rechts im Hintergrunde am Fuße der Berge gelegen, weist eine etwa kreisrunde Mauer auf, 4 mit Aufbauten versehene Tore, davor 4 über den Graben führende Brücken und eine Reihe weiter außen um das Vorgelände gezogene Verhaue. In der Stadt sieht man chinesische Häuser und ein Amtsgebäude, aber kein Leben außer einer innen am Tore angetretenen Wache und vier anderen menschlichen Gestalten. Dagegen zeigen sich außerhalb der Stadt, vor den Toren und an den Brücken und Verhauen dichtgedrängte Truppenmassen, wie es scheint, in Kampfbereitschaft angetreten. Vor der Brücke, die nach der Mitte der Landschaft gerichtet ist, kniet zu beiden Seiten eine Gruppe von Männern, die durch Kleidung und Zopf als chinesisch-mandschurische Beamte gekennzeichnet sind. Durch die Mitte des Bildes nach unten rechts zieht sich ein Flußlauf, der auch links im Vordergrunde, von einer Brücke überspannt, zum Vorschein kommt. Zu seinen beiden Seiten, über das ganze Bild hin, spielt sich nun eine bewegte Kampfhandlung ab, in der mandschurische Reiter und Fußvolk die Feinde vor sich hertreiben. Diese, die Eingeborenen, kenntlich an ihren geknoteten Kopftüchern, kurzgeschürzten Röcken und bloßen Beinen, sind nur in drei kleinen

[1] Aus der im Besitze der K. B. zu Berlin befindlichen Formosa-Reihe, vgl. dazu PELLIOT, l. c. S. 242.

[2] Die Strichzeichnung der Felder erscheint auf dem Lackbilde ornamental gestaltet als Hakenkreuz.

Gruppen sichtbar: im Vordergrunde vor der Stadt, auf der Flucht vor den anstürmenden Reitern, hinter der Stadt, auf dem Abzuge in die Berge und links am Flußufer, vor einem im Bambuswald versteckten, in Brand geschossenen Dorfe, als eine knieende Schar, in Erwartung ihrer Gefangennahme durch die im Wasser heranwatenden Soldaten. Die Eingeborenen tragen hier keine Waffen, sondern Krückstöcke, sollen also wohl die alten zurückgelassenen Bewohner des Dorfes vorstellen. Während diese Kampfhandlungen ohne weiteres verständlich sind, wird der Vorgang vor der Stadt durch die Darstellung allein nicht geklärt. Hier müssen wir uns an die über das Bild gesetzte Begleitschrift halten. Der stark kursiv geschriebene Text erweist sich als eine Lobrede auf den Helden des abgebildeten Kampfes, den mandschurischen General Fukanggan. Sie besagt, daß dieser aus den Kolonialkriegen der Kienlung-Zeit bekannte Feldherr die Aufständischen vor Tschu-lo angegriffen und verjagt, den Weg nach dieser Stadt wieder freigemacht und danach den Feind bei der Enge Tou-liu-men geschlagen habe. Weiter, daß der Name der Kreisstadt Tschu-lo 諸羅 vom Kaiser in den Namen Kia-i 嘉義 geändert worden sei, was „Lob der Treue" bedeutet, eine Anerkennung für die Haltung der Bürger, welche die gerechte Sache des Kaisers gegen die Aufständischen verteidigten. Suchen wir nach näheren Angaben über diesen Vorgang, so haben wir in der europäischen Literatur von den Geschichtskompilationen nichts zu erwarten. Über die ältere Geschichte Formosas unter den Holländern, also gerade bis zur Regierung Kanghi, sind wir gut unterrichtet, ebenso über die Zwischenzeit unter der Herrschaft des Seefürsten Koxinga, die Eroberung der Insel durch die Mandschus (1683) und auch über die ersten großen Unruhen des Rebellen Tschu I-kuei (1722). Aber der schwere Feldzug, der durch den obenerwähnten General i. J. 1786 beendigt wurde, fällt in den europäischen Geschichtsdarstellungen einfach aus, abgesehen von einigen kurzen Bemerkungen bei FRIES[1], S. 280; BOULGER[2] S. 174, MACGOWAN[3] S. 550, CORDIER[4] Bd. III, S. 404. Die Erklärung dafür ist darin zu suchen, daß der Krieg später liegt als der Abschluß des großen Geschichtswerkes von MAILLA[5] (1780), das alle anderen europäischen Darstellungen der chinesischen Geschichte gespeist hat. Nur in DE GROOT's sectarianism and religious persecution in China, einem Werke, das bei seinen Textübersetzungen für das Studium der Mandschuzeit in China von größerem Wert ist als die sogenannten Geschichtswerke, wird das Ereignis

[1] Abriß der Geschichte Chinas, Wien 1884.
[2] a short history of China, London 1893.
[3] a history of China, London 1897.
[4] histoire générale de la Chine, Paris 1920.
[5] histoire générale de la Chine, 12 Bde., Paris 1777–83.

seiner Bedeutung gemäß gewürdigt, in einem besonderen Abschnitte: the Heaven et Earth Society and the rebellion in Formosa S. 340—347. Als Quellen sind die Kaiserlichen Erlasse herangezogen und die Kriegsgeschichte des Wei Yüan, das Scheng-wu-ki 聖武記 in Buch VIII Abschn. 4. Auf andere chinesische Quellen wird man kaum rechnen können. Die bei Wylie[1] (S. 60 u. 28) erwähnten beiden Sonderwerke über Formosa reichen nicht an die Zeit des Feldzuges heran, und eine besondere Schilderung desselben scheint es nicht zu geben. Aber die beiden vorerwähnten Quellen, im Verein mit der großen Aktensammlung der Mandschudynastie, dem Tung-hua-lu 東華錄, dürften zur Unterrichtung über den allgemeinen Verlauf des Feldzuges vollkommen genügen.

Eine falsche Behandlung der Eingeborenen auf Formosa sowie der immer zahlreicher vom Festlande einwandernden Siedler hatte um die siebziger und achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts auf der Insel zu einer allgemeinen Unzufriedenheit mit den Beamten und einer gemeinsamen Verschwörung der Siedler und eines Teiles der Eingeborenen geführt. Wieweit bei dieser örtlichen Bewegung allgemein politische und religiöse Momente mitgewirkt haben mögen, soll hier unbesprochen bleiben. Ein chinesischer Siedler aus dem Kreise Tschang-hua 彰化, Namens Lin Schuang-wen 林爽文, trat an die Spitze dieses Bundes, der allmählich eine große Macht erlangte und schließlich überhaupt nicht mehr nach dem Willen der Obrigkeit fragte. DE GROOT weist darauf hin, daß der Führer in einem späteren Kaiserlichen Erlasse ausdrücklich als Mitglied der „Gesellschaft von Himmel und Erde" t'ien-ti hui 天地會 bezeichnet wird. Für das Ende des Jahres 1786 war die Überrumpelung dieses Mannes in seinem Dorfe geplant. Doch kam er den Beamten zuvor, überfiel mit seinen Anhängern zur Nacht das Lager der gegen ihn ausgesandten Abteilung, machte die Truppe nieder und bemächtigte sich der Stadt Tschang-hua. Hiermit war das Zeichen zum allgemeinen Aufstand gegeben. Auch die beiden anderen weiter südlich gelegenen Kreisstädte Tschu-lo und Feng-schan 鳳山 sowie T'an-schui 淡水 fielen den Aufrührern in die Hände. Die Präfekturstadt T'ai-wan-fu war bedroht. Im Anfange des nächsten Jahres kommen Verstärkungen von der Küste, und es gelingt dem tapferen Brigadegeneral von Formosa Tsch'ai Ta-ki 柴大紀 den Feinden die Stadt Tschu-lo wieder zu entreißen, die als Etappe an der Nord-Südverbindung eine besondere Wichtigkeit besaß. Jedoch werden die Regierungstruppen jetzt in der Stadt eingeschlossen. Es beginnt eine lange Belagerung, die Mut und Standhaftigkeit der Soldaten und Bürger auf eine harte Probe stellte. Es heißt, daß die Lebensmittel

[1] notes on Chinese literature, new ed. Shanghai 1901.

ausgingen, und in der Stadt Gras und Unkraut sowie Ölkuchen zur Nahrung diente. Von den verschiedenen Entsetzungsversuchen gelang nur ein einziger: vier Offiziere schlugen sich durch und kamen in die Stadt hinein, verloren aber dabei die Hälfte ihrer Abteilung. Die später gesandten Entsatztruppen wagten sich bei der Stärke des Feindes nicht heran. Der Kaiser, ungehalten über die Mißerfolge auf der Insel, ließ die beiden Oberführer ablösen und durch die Generale Fukanggan und Hailanca ersetzen. Der immer noch die Stadt Tschu-lo haltende General Tsch'ai Ta-ki bekam den Befehl, auszubrechen und später im Verein mit den Verstärkungen an die Rückeroberung des Platzes zu gehen. Tsch'ai Ta-ki richtete jedoch durch geheime Boten die bebesondere Bitte an den Kaiser, in Anbetracht der großen strategischen Bedeutung des Platzes auf ihm ausharren zu dürfen. Der Schriftsteller Wei Yüan berichtet, daß der Kaiser beim Lesen dieses Briefes in Tränen ausgebrochen sei, dem tapferen Kommandanten die höchsten Ehrungen verliehen, der treuen Stadt den Namen Kia-i (s. o.) gewidmet und dem Oberfeldherrn Fukanggan den gemessenen Befehl erteilt habe, den Platz unverzüglich zu entsetzen. Fukanggan und Hailanca segelten mit ihren Truppen überraschend nach der Insel hinüber, gaben zur Täuschung des Feindes die Losung aus, sie wollten den Heimatsort des Rebellenführers überfallen, marschierten aber heimlich in Eilmärschen auf die Kreisstadt und fielen, als sie am 8. XI. auf die Feinde stießen, mit Ungestüm über sie her und schlugen sie in die Flucht. Weitere Gefechte folgten, und noch am selben Tage stand Hailanca vor der nun befreiten Stadt. Am nächsten Tage erschien Fukanggan, der den Aufständischen danach am Engpasse Tou-liu-men 斗六門 noch eine entscheidende Niederlage beibrachte. Leider folgen dieser Waffentat unerfreuliche Anfeindungen des Obergenerals gegen den vom Kaiser ausgezeichneten Kommandanten. Diese Vorwürfe, die offenbar von persönlicher Eifersucht diktiert sind, scheitern zunächst an dem scheinbar unerschütterlichen Wohlwollen des Kaisers, der Treue um Treue halten will. Ausführliche Akten weist das Tung-hua-lu zu diesem Falle auf. Es sind die gewöhnlichen Beschuldigungen: Disziplinlosigkeit bei der Truppe, Bereicherung am Solde, denn der Vorwurf, daß der General Mannschaften zum Handeltreiben und zur Verschiebung von Waren von der Truppe beurlaubt habe, bedeutet doch wohl, daß er den Leuten während dieser Zeit den Sold einbehalten habe. Gegenäußerungen des Beschuldigten finden wir in den Akten nicht, natürlich auch keinen Hinweis auf den etwaigen inneren Grund des Gegensatzes zwischen den beiden Feldherren. Einen Anhaltspunkt dafür bietet uns aber Wei Yüan, der im Zusammenhange dieser Klagesache schreibt: „Als vordem Fukanggan die Stadt Tschu-lo entsetzte, und Tsch'ai Ta-ki ihm aus der Stadt entgegen ging, leistete dieser ihm in Anbetracht seines Ranges als General-

stabsoffizier und seiner (ihm vom Kaiser neu verliehenen) Grafenwürde nicht den Dienst des Pfeil- und Köcher-Abnehmens". Dieser Vorfall wäre aber nur als äußeres Zeichen der zwischen beiden Generalen bereits bestehenden grimmen Feindschaft anzusehen: Ein Kommandant verteidigt heldenmütig einen wichtigen Platz der Insel. Ein höherer Offizier, hinter dem schon ein bedeutender Kriegsruhm steht, erhält den Auftrag, den Platz zu entsetzen. Er erwirkt vom Kaiser den Befehl an den Kommandanten zur Aufgabe der Stadt. Der setzt durch eine geheime Meldung unter Umgehung des Dienstweges die Zurücknahme dieses Befehls durch, erzielt damit zugleich für sich die höchsten militärischen Ehrungen. Der übergeordnete General bekommt nun seinerseits unter Hinweis auf die Verdienste des Kommandanten den verschärften Befehl zur sofortigen Hilfeleistung. Wahrhaftig, Grund genug für einen gekränkten Ehrgeiz, den Widersacher mit dem tötlichsten Hasse zu verfolgen. Die Akten verraten uns, daß dieser schließlich siegt, wohl durch Einflüsse, die nur zu vermuten sind[1]. Tsch'ai Ta-ki wird zuletzt doch unter Anklage gestellt und muß sein Leben lassen. Nicht nur das. Auch sein Gedächtnis wird geschmälert. Nur die Akten und das aus ihnen schöpfende Scheng-wu-ki erzählt uns von der Großtat des Mannes. Er erhält keinen Platz in den amtlichen Biographiesammlungen. In der Biographie seines Feindes Fukanggan wird des Tsch'ai Ta-ki mit keinem Worte erwähnt, so wenig wie in dem Begleittext des uns vorliegenden Bildes.

Der Mandschu erntet den Ruhm des chinesischen Kriegshelden. Viele chinesische Heerführer der Mandschuzeit haben ein ähnliches Los erfahren. Es sei nur an die Namen erinnert: Tschao Liang-tung bei der Niederwerfung des Aufstandes von Wu San-kuei[2], Yo Tschung-ki im Tibetfeldzuge[3], und Nien Keng-yao in Szetschuan[4]. Auch über unserem Bilde müßte gerechterweise der unbekannte Name Tsch'ai Ta-ki stehen.

[1] vgl. die zahlreichen und ausführlichen Aktenstellen aus den Berichten des unerbittlichen Feindes Fukanggan und den Verfügungen des schließlich nachgebenden Kaisers, im Tung-hua-lu, XII. Monat 52. Jahr bis in den Anfang des 53. Jahres.

[2] [3] vgl. Häniſch i. T'oung-Pao Vol. XIV S. 55 Anm. 3 u. 4 u. 62 Anm. 4, sowie Vol. XII S. 54 Anm. 4.

[4] zu der gegen diesen erhobenen, wohl auch verleumderischen, Anklage vgl. Mailla l. c. XI S. 432.

Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus.

Von Carl Clemen.

3.

Beginnen wir, wenn sie auch vielleicht erst sehr viel später auf den Buddhismus eingewirkt haben sollen, doch mit den ältesten Denkmälern des Christentums und unter den evangelischen Erzählungen, von denen das gilt, wieder mit der Kindheitsgeschichte Jesu, so könnte die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel Luk. 2,41ff. ja an sich auf die von zwei ähnlichen Erlebnissen des jugendlichen Buddha in dem uns nur chinesisch erhaltenen Abhiniṣhkramana Sutra eingewirkt haben; denn diese Übersetzung ist nach BEAL[1] erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts angefertigt worden. Aber im einzelnen ist die Ähnlichkeit zwischen der evangelischen und den buddhistischen Geschichten doch zu gering; sie beschränkt sich auf die bereits angeführten Züge, von denen die Angabe über das Alter Buddhas außerdem ausdrücklich damit begründet wird, daß man mit zwölf Jahren mit all den herkömmlichen Arten der Unterhaltung vollkommen bekannt ist, „mit Jagen und Reiten und Hin- und Herfahren, wie das Auge es sich wünscht und zur Befriedigung des Sinns."[2] So braucht wohl keine Abhängigkeit des Abhiniṣhkrāmana Sutra vom Christentum angenommen zu werden, ja es ist zweifelhaft, ob das Lukasevangelium im 6. Jahrhundert wirklich schon in China bekannt war.

Weiterhin die evangelischen Speisungsgeschichten könnten an sich deshalb in dem Vimalakîrtti-nirdêśa Sutra benutzt sein, weil dieses erst zwischen 387 und 417 n. Chr. in die gegenwärtige chinesische Form gebracht wurde; ja auch wenn es, wie später noch dreimal, ebenso oft vorher übersetzt worden war, so geschah das doch auch das erste Mal (z. B. der späteren Handynastie [25—220 n. Chr.]), als unsere Evangelien schon schriftlich fixiert waren. Freilich ob diese auch nun schon um 400 nach China gekommen waren, ist wieder nicht zu erweisen; wir dürften es nur annehmen, wenn die an sie erinnernden Züge wirklich aus ihnen stammen müssen. Aber können sie nicht auch unabhängig vom neuen Testament (wenn schon erst in nachchristlicher Zeit) entstanden sein?

HAAS hat die betreffenden Züge durch Fettdruck hervorgehoben; noch deutlicher wird die Ähnlichkeit vielleicht, wenn ich neben sie die entsprechenden Stellen aus den Evangelien setze. Wir lesen

---

[1] The Romantic Legend of Śâkya Buddha 1875, V.

[2] 72. Auch Corbicius soll ja mit zwölf Jahren als Mani aufgetreten sein; vgl. KESSLER, Mani, Manichäer, prot. Realenzykl. [3] 12, 1903, 201.

im Vimalakîrtti-nirdêśa Sutra:

Kap. 9: über all diesen Gesprächen war es spät geworden; Kap. 10: Sariputra dachte bei sich selbst: es ist Essenszeit, was sollen wir diesen vielen Bodhisattvas zu essen geben?

...Und siehe, die ganze Versammlung aß davon, und alle wurden satt und es blieb dennoch, als ob niemand es berührt hätte.

und in den Evangelien:

Mark. 6, 35ff. 8, 1ff. und Par.: wie es schon spät wurde, traten seine Jünger zu ihm und sagten: der Ort ist öde und es ist schon spät, sollen wir hingehen und für zweihundert Denare Brot kaufen und ihnen zu essen geben?

6, 42. 8, 8 und Par.: und sie aßen alle und wurden satt und man hob an Brocken auf zwölf (sieben) Körbe voll, und von den Fischen.

Aber daß an beiden Stellen die späte Tageszeit und das Sattwerden aller hervorgehoben wird, ist doch, wenn eine wunderbare Speisung erzählt werden soll, nicht weiter auffällig, und im übrigen unterscheidet sich die buddhistische Erzählung sehr erheblich von der neutestamentlichen. Das Mahl besteht nicht aus Broten und Fischen, sondern aus übernatürlicher Speise, die auf wunderbare Weise beschafft wird und von der nicht nur etwas übrig bleibt, sondern die unberührt zu sein scheint. Wollte man das aber als Steigerung der neutestamentlichen Berichte auffassen, so läge als Vorbild für die buddhistische Geschichte doch die Erzählung in der Einleitung zu Jâtaka 78 näher,[1] die auch älter als die in der Vimalakîrtti-nirdêśa Sutra sein kann. Aus dem Christentum braucht man diese also nicht zu erklären.

Für den gleichen Ursprung der Geschichten vom Scherflein der armen Frau in der chinesischen Übersetzung von Aśvaghoṣa's Sûtrâlaṃkâra machen BEAL[2], WINTERNITZ, FABER und GARBE, wie schon VAN DEN BERGH VAN EYSINGA[3] für den indischen der Erzählung Mk. 12, 41ff. Lk. 21, 1ff., die wir „vom Scherflein der Witwe" zu überschreiben pflegen, zunächst die Übereinstimmung in der Angabe über den Besitz der Frau geltend. Zwar hatte schon BENGEL[4] zu den λεπτὰ δύο, von denen bei Markus und Lukas tatsächlich die Rede ist, bemerkt: quorum unum vidua retinere potuerat, aber FABER[5] sucht zu zeigen, daß zur Zeit Jesu überhaupt keine λεπτά mehr

[1] WINTERNITZ 282 hält diese allerdings für das Abbild der neutestamentlichen Erzählungen, aber auch das ist nicht nötig.

[2] Abstract of Four Lectures on Buddhist Literature in China 1882, 170ff.

[3] 50. Wenn derselbe und ebenso zahlreiche andere übrigens auch im Buddhismus von einer Witwe sprechen, so beruht das wohl auf einem Irrtum; bei BEAL ist immer nur von a (lone) woman die Rede. Vgl. jetzt auch HAAS, Mark. XII, 41 ff. und Kalpanâmaṇḍitikâ (IV) 22, Leipz. Reformationsprogramm 1921, 10ff. und darüber überhaupt den Nachtrag am Schlusse.

[4] Gnomon novi testamenti zu Mark. 12, 42.

[5] 57.

geprägt wurden, ja, daß auch die Bemerkung bei Markus: λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης darauf hinweist, daß die Frau nur ein Geldstück besaß und daß „ein Mißverständnis der δύο λεπτὰ zu den auf indischer Seite wirklich sehr sonderbaren zwei Kupfermünzen geführt" habe. Indes sie lassen sich doch mit GOETZ ebenso wie die λεπτὰ δύο auf christlicher erklären; soll die buddhistische Erzählung also auf das neue Testament zurückgehen, so müssen für diese Annahme noch andere Gründe angeführt werden. Aber daß die chinesische Übersetzung von Aśvaghoṣás Sūtralaṃkāra erst um 400 angefertigt worden ist, beweist deshalb nichts, weil es nach WINTERNITZ'[1] schon oben angeführten Worten „möglich ist, daß uns eine ältere und bessere Form der buddhistischen Legende verloren gegangen ist". Und liegt darin zugleich, daß, wie auch GOETZ, FABER und GARBE hervorheben, die uns allein bekannte buddhistische Erzählung, nach der das arme Weib für ihr Opfer sofort dadurch belohnt wird, daß ein vorüberziehender König sich in es verliebt und es als Königin heimführt, an Wert hinter der evangelischen zurücksteht, so beweist das doch noch nicht Abhängigkeit von dieser. Im Gegenteil, beide sind im einzelnen so sehr von einander verschieden, daß sie nicht wohl auf einander zurückgeführt zu werden brauchen — ganz abgesehen davon, daß gegen einen Einfluß der christlichen auf die buddhistische wieder spricht, daß wir von einer Verbreitung der Evangelien in China um 400 noch nichts wissen.

Wenn dagegen 635 in Hsi-an-fu eine nestorianische Gemeinde entstand, so konnten von diesem Zeitpunkt ab natürlich auch die andern neutestamentlichen Schriften auf den ostasiatischen Buddhismus einwirken. Aber LLOYD[2] selbst sagt, nachdem er einige Äußerungen späterer buddhistischer Schriftsteller, die an johanneische, paulinische und Stellen des Hebräerbriefs erinnern, angeführt hat, nur: „in diesen Männern atmet der Geist des Christentums; selbst wenn keine physische Berührung bestand, so doch geistige Verwandtschaft". In der Tat braucht weder das Wort über das Leben nach dem Tode: „was ich sein werde, weiß ich jetzt nicht, ich werde es aber hernach wissen" auf Joh. 13, 7, noch die Beschreibung des Metallspiegels Genshins, in dem er sein Angesicht undeutlich sehen konnte, auf I. Kor. 13, 12, noch Myōe's Zurückweisung des ihm angebotenen Reichtums: „ich habe Nahrung und Kleidung, ich bin zufrieden", auf I. Tim. 6, 8, noch gar die Beschreibung Buddhas bei Kakuhan als den indischen Prinz, den Kaiser und Brahma übertreffend und eine Dreieinigkeit bildend auf den Anfang des Hebräerbriefs zurückzugehen. Auch wenn LLOYD in den Worten Shinran's: „wenn der Tathāgata nicht in der Person Hōzō Biku's für uns Erlösung gewonnen hat,

[1] 283.

[2] Creed 274, 1.

ist unsere Neugeburt unsicher; aber sofern Hōzō Biku, der das Gelübde tat, er wolle die Buddhaschaft nicht annehmen, wenn die neue Geburt nicht für alle vernünftigen Wesen möglich gemacht würde, wirklich mit dem Tathāgata Amida identisch ist, warum sollten wir irgend welchen Zweifel hegen?" ein „bezeichnendes Echo paulinischer Lehre" und speziell von I. Kor. 15, 12ff. findet, so ist die Ähnlichkeit doch nur gering. Ebenso wenig braucht man in der Bemerkung in dem Shinshu Hyakuwa (einen Shinshu-Katechismus): „erst wenn ein Mensch den Glauben erhalten hat, wird er ein Gefäß des Shinshu" einen Nachklang von Röm. 9, 22(f.) zu sehen, wo außerdem vielmehr von Gefäßen des Zornes und der Barmherzigkeit Gottes die Rede ist. Ja, der Vergleich des myōgō, d. h. des Rufes Amidas an die Seele, mit einem scharfen Schwert bei Zendō und seine Bezeichnung als zwischen Fleisch und Knochen durchschneidend in den Anshinketsu-goshokōwa bezeichnet LLOYD selbst wieder nur als „Quasi-echos von biblischen Redewendungen" — er denkt wohl in erster Linie an Hebr. 4, 12. Aber Abhängigkeit vom neuen Testament braucht man in keinem dieser Fälle anzunehmen.

Weiterhin für gnostische Einflüsse auf den ostasiatischen Buddhismus glaubt LLOYD einige besonders deutliche Beweise zu haben, die, wenn sie zwingend wären, auch anderwärts solche Einflüsse wahrscheinlich machen würden und deshalb hier an erster Stelle besprochen werden sollen. Er findet den Gottesnamen Abrasax (denn so lautet er zumeist, auch wenn LLOYD später, wie das jetzt so üblich ist, immer vielmehr Abraxas schreibt), der übrigens nicht nur bei Basilides, auch nicht nur bei andern Gnostikern, sondern vor allem in heidnischen Papyris, auf Metalltäfelchen und geschnittenen Steinen vorkommt,[1] in der buddhistischen Formel a-ba-ra-ka-ki(a)-un, die „Ehre sei Abraxas" bedeute, oder, wie er sie anderwärts wiedergibt: Abarakakia, Abiraunken oder Ambaruramkakau wieder. Aber, wie LLOYD selbst sagt, bezeichnet das doch vielmehr die fünf oder sechs Bestandteile der Seele, und wenn die Formel allerdings, ebenso wie das abendländische Abrasax, einen geheimnisvollen Klang haben sollte, so erklärt sich das aus dem auch anderwärts sich findenden Glauben an eine aus unverständlichen und leicht abgewandelten Lautverbindungen bestehende Geheimsprache.[2]

Nicht anders steht es mit dem buddhistischen Abbild des gnostischen Kaulakau, das LLOYD[3] „im letzten Moment vor der Veröffentlichung" seines

[1] vgl. DREXLER, Abrasax, prot. Realenzykl. [3] 1, 1896, 113 ff.

[2] vgl. OLDENBERG, Die Religion des Veda 1894, 264, JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 1905, 339 f., GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II, 1906, 885, 1, ERMAN, Die ägyptische Religion [2] 1909, 174 f.

[3] 181.

Buches über Shinran entdeckt zu haben glaubte, wie übrigens auch CLAVERY in dem Bulletin de la société franco-japonaise für März 1911 und danach wieder ALPHANDÉRY in einer Notiz der Revue de l'histoire des religions für Juli und August 1911[1] berichtete. LLOYD sagt darüber: „bei einem japanischen Begräbnis (sicher in der Jodosekte, ich denke aber in allen) wird ein flacher Holzpfosten, als ein sotoba bekannt, zu dem Grab gebracht und nach der Zeremonie aufgerichtet, um dort zu bleiben, bis der Grabstein fertig ist. Er trägt die folgende Inschrift: auf der einen Seite in schlechtem Sanskrit Om, auf der andern auch in Sanskrit die Buchstaben kha la ka va a. Diese Buchstaben werden manchmal vertauscht, aber im allgemeinen erscheinen sie in dieser Reihenfolge. Wie man mir sagt, bedeuten sie 1) die fünf skhandhas, die die Seele bilden, 2) die fünf Elemente, die die Welt bilden, 3) die Seele selbst, 4) die Welt selbst. Das Wort wird auch als Variante zu Abarakakia bezeichnet." Das ist nach der vorhin angeführten Erklärung dieser Formel und der oben mitgeteilten Deutung der Formel kha la ka va a ganz richtig; aber mit dem gnostischen Kaulakau hat die letztere wieder nur das gemein, daß beide in dem Glauben an eine Geheimsprache wurzeln. Daraus erklärt sich ja auch, daß, wie im Japanischen die einzelnen Buchstaben manchmal mit einander vertauscht werden, so im griechischen und lateinischen das Wort auch Καυλακαῦ, Calacaun oder Caulacau lautet.[2]

Noch weniger ist, wie ich gleich hier einschalten möchte, mit LLOYDs letztem Buch die Deutung des Buchstabens A im Sanskritalphabet als eines Symbols der diamantenen oder Ideenwelt, wie wir sie in der Shingonsekte finden, auf die in einem späteren Zusatz zu der gnostischen Pistis Sophia sich findende Spekulation zurückzuführen, die ich vollständiger als LLOYD wiedergebe[3]: „dies ist der Name des Unsterblichen: αα, ωω ... dies aber sind die Erklärungen der Namen dieser Mysterien: der erste (sc. Name), der ααα ist, seine Erklärung ist φφφ; der zweite, der μμμ oder ωωω ist, seine Erklärung ist ααα. Der dritte, der ψψψ ist, seine Erklärung ist ooo, der vierte, der φφφ ist, seine Erklärung ist vvv; der fünfte, der δδδ ist, seine Erklärung ist ααα. Der auf dem Thron ist ααα, dies ist die Erklärung des zweiten: αααα, αααα, αααα; dies ist die Erklärung des ganzen Namens." Hier werden also auch aus anderen (mehrfach wiederholten) Buchstaben Geheimnamen gebildet; daß aber einzelne Buchstaben allegorisch auszudeuten sind, das ist eine Theorie, die die Shingonsekte vielmehr aus dem älteren Buddhismus übernommen haben wird — man denke an die Schilderung des ersten Schulbesuch Buddhas im Lalita Vistara.

[1] 64, 138f.

[2] vgl. HOLL, Epiphanius (Ancoratus und Panarion) I. 1915, 270, auch PEAKE, Basilides, Basilidians. Enc. of Rel. and Eth. II, 1909, 428b*.

[3] SCHMIDT, Koptisch-gnostische Schriften I, 1905, 81.

Doch LLOYD legt in jenem Zusatz zu seinem Shinran außer auf den angeblich gnostischen Ursprung der Formeln a-ba-ra-ka-ki(a)-un und kha la ka va a den Hauptnachdruck auf die Ähnlichkeit zwischen den dreizehn Buddhas, die nach der Shingon- und anderen Sekten die Toten einige Jahre lang betreuen, und den dreizehn Totenreichen, die wieder nach der Pistis Sophia die Seelen durchwandern müssen, ehe sie in den Hades eingehen. Freilich ist die Ähnlichkeit nicht sehr groß, denn was die dreizehn anlangt, so wissen wir namentlich durch BÖKLEN[1] und WEINREICH[2], daß sie auch sonst eine besondere Bedeutung hatte. Einen Einfluß der Gnosis auf den ostasiatischen Buddhismus anzunehmen haben wir also auch hier keinen Grund.

Vollends „die fast zur Gleichheit sich steigernde Ähnlichkeit zwischen der buddhistischen Auffassung von Amida und der christlichen von Christus", die LLOYD an der eben schon berücksichtigten Stelle als letzten Beweis für seine These anführt, kann einen solchen deshalb nicht bilden, weil die beiden Anschauungen zwar, wie LLOYD sagt, ungefähr gleichzeitig auftreten, aber die Lehre vom Verdienst Christi, die außerdem in der Gnosis keine große Rolle spielte, doch nicht so früh im Osten bekannt gewesen sein wird. Oder denkt LLOYD — eine Stelle in seiner letzten Schrift[3] könnte das nahe legen — vielmehr an die Anschauung von Christus, die wir in dem (von LLOYD ja mit dem Ophitismus verwechselten) Elkesaitismus finden und die vielleicht schon früher auf den ostasiatischen Buddhismus hätte einwirken können?

In seinem Vortrag auf dem Kongreß für Religionsgeschichte in Oxford sagte LLOYD, der Gedanke, daß Avalokitesvara (denn von ihm sprach er da) in verschiedenen Inkarnationen erschienen sei, stamme wahrscheinlich aus dem Hinduismus (richtiger wäre: dem Brahmanismus), hätte aber auch bei den Ophiten (d. h. eben den Elkesaiten) sein Analogon. Indes Hippolyt läßt ref. haer. IX, 14, 1 den Elkesaiten Alkibiades nur sagen, „Christus sei auf die allen gemeinsame Weise Mensch geworden, aber nicht jetzt zum ersten Male von einer Jungfrau" (diese dem Anfang widersprechenden Worte hat Hippolyt nach BRANDT erst hinzugesetzt) „geboren worden, sondern schon früher und seitdem oftmals geboren seiend und geboren werdend erschienen und entstehe, indem er seine Geburten verändere und einen Leib nach dem andern annehme, gemäß jener Lehre des Pythagoras", der die Verstorbenen doch nur als Menschen auf Erden wiedererscheinen ließ. Von einer Erscheinung in Tiergestalt, wie sie im Buddhismus angenommen wird, ist also hier (und ebenso X, 29, 2, wo der ebenfalls spezifisch pythagoräische Ausdruck μεταγγίζεσθαι, aus einem Gefäß in ein anderes umgegossen werden,

[1] Die „Unglückszahl" dreizehn und ihre mythische Bedeutung 1913.

[2] Triskaidekadische Studien 1916.

[3] Creed 268 1.

begegnet) keine Rede, und wenn LLOYD aus der Legende vom heiligen Eustathius und dem Fischsymbol auf ähnliche Spekulationen im Christentum schließen zu wollen schien, so sahen wir vielmehr, daß wenigstens die erstere umgekehrt aus dem Buddhismus stammen dürfte. Außerdem hält BRANDT[1] „das christologische Blatt nicht für einen ursprünglichen Bestandteil des Buches der Lehren und der Offenbarungen des Elchasai"; es konnte also noch weniger den Buddhismus beeinflussen.

Daß LLOYD die Taufe — angesichts der weiten Verbreitung solcher Sitten schon in primitiver Zeit natürlich ohne jeden Grund — auf die Gnosis zurückführt (denn so dürften die Ausführungen im „Weizen" und im „Glauben halb Japans" zu verstehen sein), geht uns hier nichts an, da diese Anleihe wohl schon in Indien gemacht worden sein soll. Aber die Shingonsekte habe eine kwanjo genannte Taufe, die wiederholt werden könne, als wirksam gegen Krankheiten betrachtet und auch stellvertretungsweise für einen Toten erteilt würde. So erinnert LLOYD für sie an die Taufe für die Toten, die Paulus I. Kor. 15, 29 voraussetzt; doch denkt er wohl vielmehr an einen Einfluß der Marcioniten oder Kerinthianer, die diese Taufe bekanntlich auch später noch vollzogen. Ja er sagt:[2] „was die Art ihrer Erteilung betrifft, so braucht man sich nur die Mühe zu machen, zu lesen, was Irenäus (I, 21 Mass.) über die von den Markosiern erteilte Taufe sagt, um ein Bild von der Shingonzeremonie mit ihren Handbewegungen, mystischen Formeln und selbst ihrem Opobalsamum und ihren flüssigen Salben zu finden." Aber von Handbewegungen ist bei Irenäus keine Rede und die Ähnlichkeit im übrigen beweist nicht Abhängigkeit des Buddhismus von der Gnosis. Ob endlich die besondere Beliebtheit der Taufe, *wenn* wir eine solche später in Japan annehmen müssen, auf nestorianische Einflüsse zurückzuführen ist, werden wir seinerzeit sehen; jedenfalls kann die Ordination, die wir nach LLOYD nicht vor 250 in China finden — an einer früheren Stelle war allerdings auch die Taufe zugleich als Ordination bezeichnet worden — schon deshalb nicht auf die Gnosis zurückgeführt werden, weil diese, soweit ich sehe, nichts Entsprechendes kannte.

Noch weniger weisen die fünf Stufen der Einweihung, die in der Kegonsekte unterschieden werden, gerade auf gnostische Einflüsse; dergleichen findet sich vielmehr schon bei Primitiven manchmal. Auch daß die eben schon erwähnten Handbewegungen und Formeln aus der Gnosis stammten, ist nicht gesagt; denn diese Dinge sind ebenfalls nicht nur in ihr und andererseits im ostasiatischen Buddhismus zu Hause. Nicht einmal daß das sechzehnblättrige Chrysanthemum, das in Japan das Siegel des Gottes des Friedens

[1] 86.

[2] Creed 115.

ist, ähnlich (mehr kann man nicht sagen) im zwölften Kapitel des Buches Jeû erscheint, kann gnostischen Einfluß auf den japanischen Buddhismus beweisen; die Sechzehnteilung eines Kreises (denn darum handelt es sich) findet sich vielmehr auch sonst. Und war die Unterscheidung einer doppelten Wahrheit, wie sie der Buddhismus übrigens nicht erst in Japan kennt, vorher nur in der Gnosis üblich? All das könnte eine Abhängigkeit von dieser vielleicht bestätigen, wenn eine solche vorher bewiesen wäre; aber das war eben nicht der Fall.

Und wie steht es mit einem Einfluß des Nestorianismus auf den ostasiatischen Buddhismus? LLOYD[1] erinnert, um dergleichen zunächst bei Zendō wahrscheinlich zu machen, daran, daß dieser um 636 oder etwas später in oder bei Singanfu zum vollen Glauben an Amida bekehrt worden ist, und frägt: „ist es möglich, daß die Schwierigkeiten, die Zendō beunruhigten, als er müde in der Höhle auf dem Wege zu Doshaku lag, Schwierigkeiten waren, die sich auf das Verhältnis des buddhistischen Glaubens und zu demjenigen, den die Nestorianer predigten, bezogen?“ Ja gleich nachher betrachtet er das als erwiesen oder sagt wenigstens, es sei keineswegs unmöglich, wenn wir uns nur an die Geschichte von der Einführung von Seidenwürmern in Europa ein Jahrhundert früher erinnerten, die freilich, wenn geschichtlich, vereinzelt blieb und jedenfalls nicht Verbreitung christlicher Ideen in China beweisen kann. Dann geht es weiter:[2]) „man sagt ferner von Zendō's Tätigkeit, daß ihm beständig ein geheimnisvoller Priester half, der ihn jeden Abend besuchte und ihm bei seinen Kommentaren half. Dieser geheimnisvolle Mitarbeiter mag ein Christ gewesen sein; dann würden die eigentümlichen Übereinstimmungen, die beinahe paulinischen Anklänge, die sich beständig in Zendō's Schriften finden, reichlich erklärt sein.“ Natürlich verweist LLOYD für diese Annahme auf die gemeinsame Übersetzertätigkeit des Nestorianers King Tsing und des Buddhisten Prajnā hundert Jahre später, von der wir schon hörten; aber erwiesen ist damit das Christentum des geheimnisvollen Mitarbeiters Zendō's natürlich noch nicht. Denn auch die Anklänge an Paulus beweisen nicht, daß Zendō dessen Briefe kannte — das müßte man nämlich sonst annehmen, da ja im Nestorianismus selbst paulinische Gedanken keine große Rolle spielten. Ja die von Zendō mehrfach gebrauchte Formel: die Herzen der Väter und Kinder zu einander bekehren, die dann der Titel einer vielgebrauchten Jodoschrift des Fushi Sōgō geworden ist, wird von LLOYD nach dem Vorgange von HAAS vielmehr auf die Stelle Mal. 3, 24 zurückgeführt, die Zendō bei den Juden in Kaifongfu kennen gelernt habe; aber auch das ist unsicher. Und noch weniger kann man

[1] Shinran 167 = Creed 217.

[2] Shinran 169 = Creed 219.

einen Einfluß des Christentums auf Zendō damit beweisen, daß nach dem Tode des Kaisers Kaotsung wie dieses so auch er verfolgt worden sei; denn daß der beliebte Tempel, der 694 verbrannt wurde, der Zendō's gewesen sei, ist ja lediglich eine Vermutung. Vollends wenn LLOYD meint, unter der Selbstverbrennung, die Zendō (wie das Saddharma Pundarīka) empfohlen habe, sei in Wahrheit das Opfer des eigenen Leibes im Sinne von Röm. 12,1 zu verstehen gewesen, so ist das zunächst, wenn doch Zendō's Anhänger (wie andere Buddhisten) sich vielfach selbst verbrannten, recht unwahrscheinlich; außerdem wird an den betreffenden neutestamentlichen Stellen nicht, wie LLOYD annimmt, der Ausdruck ὁλοκαύτωμα, sondern θυσία gebraucht und ein solches Opfer konnte man kaum bildlich als Selbstverbrennung bezeichnen. Daß endlich Zendō's Schriften, so hoch sie auch in China und Japan geschätzt werden, doch nie zum Kanon gerechnet wurden, kann nicht beweisen, daß sie christliche Elemente enthalten; das ist vielmehr, wie HAAS, von dem LLOYD hier wieder abhängig ist, selbst sagt, nur möglich.

Weiterhin von dem japanischen Begründer der Tendaisekte, Dengyo (767—822) sagt auch LLOYD bloß: „er war in Singanfu gewesen, wo er das berühmte Singanfu-Denkmal gesehen haben muß... den größten Teil seiner Zeit in China brachte er auf dem Berge Tendai zu, und die chinesischen Tendai hatten zu den Hauptanstiftern der Verfolgung gegen Zendō und die Nestorianer gehört." LLOYD schließt daraus, daß Dengyo ebenfalls mit dem Christentum bekannt gewesen sein müsse; aber eine Beeinflussung von dieser Seite her wird durch das Gesagte doch gerade umgekehrt sehr unwahrscheinlich gemacht. Eher könnte man eine solche bei dem Begründer der Shingonsekte, Kōbō Daishi (774—834) annehmen, wenn er, wie LLOYD berichtet, nicht nur in Singanfu, sondern auch mit jenem Prajna befreundet war, der, wie wir sahen, mit einem Nestorianer zusammenarbeitete, aber bewiesen ist Abhängigkeit vom Christentum damit auch für ihn noch nicht.

Ja für Kanezane entnimmt sie LLOYD, soweit ich sehe, nur daraus, daß er sich für die Einführung der chinesischen Zensekte interessierte und das gleich näher zu charakterisierende sog. Nembutsu manchmal als ein Gebet um zeitliche Wohltaten gebraucht, aber das genügt selbstverständlich in keiner Weise — geschweige denn, daß auf christliche Sympathien Dschinghis Khans, wie LLOYD zu glauben scheint, aus seinem Bündnis mit dem christlichen Kaiser Wan Khan (dem Priester Johannes der mittelalterlichen Romane) und — ausgerechnet — der Verwendung des in Silber gefaßten Schädels des letzteren als eines Trinkgefäßes durch den ersteren geschlossen werden dürfte.

So kann Abhängigkeit vom Nestorianismus nur aus den Anschauungen und Einrichtungen des ostasiatischen Buddhismus *selbst* gefolgert werden, und natürlich verweist man in dieser Beziehung besonders auf die an das

Christentum erinnernde Lehre von Amida, an den man nach der Jodo und Jodoshinsekte nur zu glauben, den man nur mit den eben erwähnten Worten: Namu Amida Butsu, ich setze mein Vertrauen auf Buddha Amida anzurufen braucht, um in sein Paradies, das reine Land im Westen einzugehen. Aber diese Lehre war schon in Indien vorhanden und ist dort aus der zunächst im Hinduismus ausgebildeten bhakti-Frömmigkeit entstanden, von der ich später noch zu reden haben werde[1]. Auch die Höllenfahrt, die zwar nicht Amida, aber sein geistlicher Sohn Avalokitesvara oder die bei den Chinesen und Japanern an seine Stelle getretene Kwanyin oder Kwannon unternommen haben soll, um selbst die Verdammten zu erlösen, ist nicht aus dem Christentum entlehnt worden, sondern geht höchstens mit der Lehre von der Hadesfahrt Christi zusammen auf gewisse schon früher vorkommende Vorstellungen zurück[2]. Wenn endlich in Jodokreisen vor einem Sterbenden ein Bild Amidas aufgehängt und von diesem nach dem Handgelenk des Kranken ein Seil gespannt wird, so erinnert das erstere zwar an eine ähnliche Verwendung des Kruzifixes im Christentum, ist aber natürlich auch ohne dieses Vorbild erklärlich.

Doch es war eben schon von der Ersetzung Avalokitesvaras durch Kwangin oder Kwannon die Rede — ist also nicht vielleicht sie auf die Verehrung der Maria im Nestorianismus zurückzuführen? Gegen diese oft vertretene Anschauung spricht zunächst, daß diese Verwandlung einer männlichen in eine weibliche Gottheit, von der man trotz LLOYD[3] doch wohl reden muß, schon in Indien stattgefunden zu haben scheint. Wenigstens zitiert DE LA VALLÉE POUSSIN in seinem Artikel Avalokitesvara in der Encyclopaedia of Religion and Ethics[4] eine nepalesische Inschrift, auf der es von diesem heißt: „die Häupter der Yogins nennen ihn König der Fische (Matsyendra), die Verehrer der weiblichen Gottheiten (die saktas) nennen ihn Sakti, die Buddhisten nennen ihn Lokesvara; alle Ehre diesem Wesen, dessen wahrer Name Brahman ist", und bemerkt dazu: „Diese Identifikation Avalokitas mit der Sakti par excellence, d. h. mit der Personifikation der kosmischen

[1] vgl. CARPENTER, Theism in Mediaeval India 1921, 106,2: The date of the first Chinese version (of the Sukhavati Vyūha) at once disposes of the unlucky suggestion that the worship of Amitâbha was prompted by Nestorianism.

[2] MACCULLOCH, Descent to Hades (Ethnic), Enc. of Rel. and Eth. IV, 648 ff. und JOHNSON, Buddhist China 1913, 202 f., der sogar die Parallele zu dem Gelübde Amida's, nicht in das Nirvana einzugehen, bevor er nicht alle lebenden Wesen erlöst habe, die er in dem apokryphen transitus Sanctae Mariae insofern findet, als nach diesem die heilige Jungfrau ihren Sohn gebeten habe, allen zu helfen, die ihren Namen anriefen, vielmehr (wenngleich gewiß mit Unrecht) aus einem Einfluß des Buddhismus auf das Christentum erklärt.

[3] Shinran 21*.

[4] II, 260b.

weiblichen Energie zeigt deutlicher als die Verbindung des Gottes mit den einundzwanzig Taras, daß die chinesische Verwandlung Avalokitas in ein Weib wahrscheinlich schon in Indien vorgenommen worden war." Ja wenn man das auch nicht annehmen und die „moderne", d. h. 792 entstandene nepalesische Inschrift vom chinesischen Buddhismus abhängig sein lassen wollte, so hat doch DE GROOT[1] gezeigt, daß Kwanyin eine ältere chinesische Göttin namens Miao Chan zu Grunde liegt, die schon im 3. nachchristlichen Jahrhundert verehrt wurde, also zu einer Zeit, in der mindestens der Nestorianismus überhaupt noch nicht existierte und also noch weniger auf China einwirken konnte.

Auch Kwanyins bez. Avalokitesvara's und Seishi's oder Mahāsthāmaprapta's Zusammenstellung mit Amida, die LLOYD aus dem Nestorianismus erklärt, war schon in Indien vorhanden; außerdem aber entspricht sie, obwohl Mahāsthāmaprapta als Geist der Macht bezeichnet wird, namentlich wenn an zweiter Stelle Kwanyin erscheint, der christlichen Trinität viel weniger als andern Dreiheiten, bei denen freilich die weibliche Gottheit auch nicht als Tochter, sondern als Weib der an erster Stelle genannten gilt.

Wenn LLOYD endlich daraus, daß Shōmu (823—840) der erste Kaiser von Japan war, der sich buddhistisch taufen ließ, schließt, daß dieser Gebrauch damals überhaupt mehr aufkam, so kann man sich das wohl gefallen lassen, aber daß der Grund dafür der von Rimitsu nach Japan gebrachte Nestorianismus gewesen sei, das ist nach dem oben über diesen Mann bemerkten sehr zweifelhaft. Auch die Erlaubnis zur Ehe, die Shinran den Mönchen gab, erklärt sich durchaus aus seinen Grundanschauungen, für die die Weltflucht ihre Bedeutung verloren hatte, und braucht also nicht auf den Nestorianismus zurückgeführt zu werden. Ja wenn LLOYD[2] endlich Shinrans „erbliche Bistümer" (hereditary episcopates) ebenso erklärt, so ist mir von solchen weder im japanischen Buddhismus noch im Nestorianismus etwas bekannt — im Buddhismus auch nicht von der Erblichkeit irgend einer Würde in bestimmten Familien, wie sie im Nestorianismus vorkam.

Auf einen andern Unterschied zwischen zwei mit einander verglichenen Anschauungen wurde eben schon aufmerksam gemacht, vor allem aber ist die Zurückführung der Kwanyin auf die Jungfrau Maria — ein Hauptbeweis für den Einfluß des Nestorianismus auf den ostasiatischen Buddhismus — doch

[1] Les fêtes I, 185 ff. Wenn JOHNSON Kwanyin nicht nur als das Gegenstück zu der taoistischen T'ien-hou-shêng-mu bezeichnet, die zugleich mit jener auf der Insel Puto im Tschou-schan-Archipel verehrt wird, sondern außerdem auf die sog. syrische Göttin zurückführt, die ebenso wie Kw. als über den heiligen, lebenspendenden Wassern waltend und als Fischgottheit angesehen worden sei, so wissen wir doch von einer Verbreitung des Kultes dieser im fernen Osten, soweit ich sehe, absolut nichts.

[2] Creed 274, 1.

deshalb noch besonders unwahrscheinlich, weil Nestorius die Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin gerade verwarf und der Sieg über ihn umgekehrt in der Großkirche die Marienverehrung sanktionierte. Auch kann man wohl bezweifeln, ob die paulinische Soteriologie, die man in der Lehre von Amida — dem andern Hauptbeweis für die hier in Rede stehende These — nachwirken läßt, wirklich im Nestorianismus eine besondere Rolle spielten — oder wären diese Elemente etwa doch klarer, als von den Christen selbst, von manchen Buddhisten in ihrer Bedeutung erklärt worden?

Das ließe sich tatsächlich annehmen, wenn anders der Nestorianismus gerade in dieser Beziehung auf Hindus Eindruck gemacht hätte. Nach dem Vorgang anderer haben GARBE und HOPKINS[1] (beide unter Preisgabe ihrer früheren abweichenden Stellung) die Episode von der weißen Insel, dem Śvetadvīpa im 13. Buch des Mahābhārata wenigstens zum Teil aus dem Christentum erklärt, von dem der Verfasser dieses jedenfalls späten Einschiebsels irgendwie Kunde erlangt habe. In der Tat deutet darauf hin, daß die Insel in einer bestimmten Entfernung (von 32 000 Meilen) nordöstlich oder nördlich vom Berge Meru, am Nordrande des Milchmeeres liegen soll, in dem GARBE nicht unwahrscheinlich den Balchaschsee wiedererkennt. Da hier die Haupthandelsstraße durch Innerasien vorbeiging, könnten die ebenda noch im 13. und 14. Jahrhundert vorhandenen nestorianischen Gemeinden schon sehr viel früher entstanden gewesen sein und die Liebe und Verehrung, die die Bewohner der weißen Insel dem unsichtbaren Gott Nārāyana mit leise gemurmeltem Gebet und stets gefalteten Händen darbringen, könnten als nestorianischer Gottesdienst erklärt werden müssen. Dann aber wäre auch bewiesen, daß der christliche Gottesbegriff, wenngleich er bei den Nestorianern selbst (auch in der Nestorianerinschrift von Hsi-an-fu) wenig hervortrat, doch von andern als etwas Besondres erkannt werden konnte.

Und doch zeigt nun gerade dieses Beispiel der Śvetadvīpa-Episode, daß ein maßgebender Einfluß von dieser Seite nicht ausgegangen sein wird. Der Urheber jener Einschaltung hat ja damit die Gottesliebe nicht erklären, sondern auch im Auslande nachweisen wollen; aber gepredigt wurde die bhakti auch schon früher, ja bereits im 4. vorchristlichen Jahrhundert[2]. Es handelt sich also dabei wenigstens von Haus aus zweifellos um ein genuin indisches Gewächs, ohne fremde Einflüsse aus dem religiösen Bedürfnis und der religiösen Erfahrung entstanden, und diese Frömmigkeit hat nun auch auf den Buddhismus, zunächst in Indien und durch Vermittlung des indischen in Ostasien, eingewirkt. Ja selbst die früher erwähnte, zunächst aus dem

[1] Mahābhārata, Enc. of Rel. and Eth. VIII, 1915, 325a. Anders wieder CARPENTER 271. 523f.

[2] vgl. GRIERSON, Bhaktimārga, ebd. II, 539b. 547b.

Shinto hervorgegangene Tenrikyó-kwai ist, soweit sie von der Jodosekte beeinflußt wurde, nicht vom Nestorianismus, sondern von dem älteren Buddhismus und schließlich den Hinduismus abhängig.

Natürlich konnte bei der unleugbaren Ähnlichkeit zwischen Amidaismus und zwar nicht nestorianischem, aber sonstigem Christentum dieses manchmal als Buddhismus und jener als Christentum bezeichnet werden. Das erstere wäre der Fall, wenn LLOYD mit seiner Vermutung recht hätte, die bei den Mongolen übliche Bezeichnung der Christen als Arcaoun oder Arkhaïoun stamme von dem Sanskritwort für den vollkommenen Buddhisten, Arhat, woraus die Japaner Rakan und die Anhänger der Nichirensekte Arakan gemacht hätten. Namentlich aber verlangen, ebenfalls nach LLOYD, die letzteren oft von den Anhängern der reinen Landessekte, sie sollten sich als das erklären, was sie eigentlich seien — nämlich als Christen. Ja schon Franz Xavier wunderte sich bekanntlich, als er 1549 nach Japan kam, dort etwas dem ähnliches zu finden, was ihn als Studierenden in Paris beinah in seinen Bann gezogen hätte. Aber das alles beweist natürlich nicht, daß der ostasiatische Buddhismus auch nur zum Teil wenigstens von dem katholischen oder protestantischen Christentum beeinflußt worden sei.

Und doch ist das nun späterhin der Fall gewesen. Zwar die Darstellung der Kwanyin mit einem Kind auf dem Arm oder Schoß kann als solche sowenig wie aus dem Nestorianismus — denn er verwarf nicht nur die Verehrung, sondern auch schon die Aufstellung von religiösen Bildern — aus dem Katholizismus stammen — denn er kam, wie wir gesehen haben, erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts nach China, während sich plastische Darstellungen der Kwanyin in der geschilderten Art schon vom 12. ab finden. Auch an andere Vorbilder (etwa Darstellungen der Isis[1]) ist kaum zu denken; das Motiv wird also in China unabhängig von fremden Einflüssen entstanden sein. Aber das schließt natürlich nicht aus, daß später hie und da Madonnenbilder nachgeahmt wurden. GARBE nimmt das von der turkestanischen Kwanyin im Völkermuseum in Berlin an, die auch das Titelbild von FOUCHER's Beginnings of Buddhist Art[2] zeigt, und das Gleiche könnte auf die chinesische Kwanyin aus dem Musee Guimet in Paris auf dem Titelblatt des 1. Bandes von DE GROOT's Fêtes annuellement célébrées à Émoni zutreffen. Sicher geht es natürlich auf christliche Einflüsse zurück, wenn in einer vom Buddhismus abhängigen chinesischen Geheimsekte, der Sien-t'ien Jesus als eine der vielen Erscheinungsweisen der Gottheit gilt und sich wieder in dem Stifter der Sekte, Lo Hwai inkarniert haben soll. Da dieser nach der

[1] vgl. DREXLER, Isis, Roschers Lexikon der Mythologie II, 1890—97, 504 ff.
[2] 1912.

Tradition von 1561 bis 1647 gelebt hat[1], könnte es sich in diesem Fall auch noch um einen verhältnismäßig frühen Einfluß des Christentums, und zwar des katholischen, handeln, während ein solcher sonst erst in allerneuester Zeit, und von protestantischer Seite her, stattgefunden hat.

Zumeist bezieht sich dieser allerdings nur auf die Praxis. Früher beschäftigten sich die buddhistischen Mönche in China und Japan nur (aber auch nicht allzu eifrig) damit, zu predigen und die Novizen zu katechisieren; jetzt unterrichten sie namentlich in der Shinsekte auch die sonstige Jugend, besuchen Kranke und Gefangene und nehmen sich ebenso der Soldaten an. Ferner betreibt besonders diese Sekte Mission, und nicht nur in Korea, China, Hinterindien, sondern auch im Westen von Nordamerika, und läßt sich darin ebenso von ihrer Regierung unterstützen, wie die christlichen Missionsgesellschaften namentlich in England und Nordamerika von den ihrigen. Die Shingonsekte auf der andern Seite feiert seit 1898 auch den Geburtstag ihres Stifters, während umgekehrt zu Weihnachten 1906 ein der Jodoshinsekte angehöriger Prediger in Tokyo, Tada Kanae, der in seinen (am Sonntag gehaltenen) Gottesdiensten schon früher den Protestantismus noch weit mehr als manche seiner Amtsgenossen nachgeahmt hatte, in einer Kirche erschien und dort eine Ansprache hielt, in der er Jesus als die letzte Menschwerdung Amida's feierte.

So handelte es sich hier sogar um eine Anerkennung des Inhalts des Christentums; aber auch sie teilt der chinesische und japanische Buddhismus nun mit andern asiatischen Religionen. Zunächst von einem Prediger der Tenrikyó-kwai berichtete ein kongregationalistischer Missionar, GREENE[2], vor Jahren, er habe zwar einem vor ihm redenden Kollegen Anlehnung an die christliche Lehre vorgeworfen, aber dann selbst, wenngleich unbewußt, seiner Ansprache Matth. 6 zu Grunde gelegt. Ferner der Hinduismus ist, wie (besonders in der Sikhreligion) vom Islam, so schon früher (in Mādhva, Rāmānanda, Tulasīdāsa und Nābhādāsa) vom Christentum beeinflußt worden;[3] namentlich aber ist das neuerdings in den verschiedenen Brahma Samajs und dem Arya Samaj der Fall gewesen. Sie schließen sich nämlich nicht nur in der Einrichtung ihres Gottesdienstes (den sie zum Teil auch am Sonntag halten) und ihrer sozialen Tätigkeit an das Christentum und genauer den Protestantismus an, sondern haben auch für ihre Anschauungen von diesen gelernt: Beweis schon das 1820 erschienene Buch von Ram Mohan Roy: The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness und die 1866 von Keshab Chandra Sen gehaltene Vorlesung: Jesus Christ, Europe and Asia.

[1] vgl. DE GROOT, Sectarianism 192.

[2] vgl. OSTWALD, Tenrikyo, Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss., 1907, 1.

[3] vgl. CLEMEN, Religionsgeschichtliche Parallelen, ebd. 1918, 131 ff., auch CARPENTER 409. 523, der aber einen Einfluß auf Rāmānanda bestreitet.

Weiter sind im Islam der Babismus und Behaismus, sowie die Ahmedijja (von einzelnen Reformern nicht erst zu reden) in derselben doppelten Beziehung vom protestantischen Christentum beeinflußt worden, in geringem Umfange auch der Buddhismus in Ceylon, Birma und Siam. Wenngleich die Abhängigkeit des ostasiatischen Buddhismus vom Christentum also etwas größer ist, so darf sie doch ebensowenig wie die des Christentums vom Buddhismus überschätzt und namentlich nicht als eine Erscheinung aufgefaßt werden, die ihn von andern nichtchristlichen Religionen unterschiede.

Auch die Stellung der christlichen Mission muß also all diesen Religionen gegenüber die gleiche sein. Es ist ja verständlich, daß namentlich von Missionaren der christliche Einfluß auf die erwähnten Richtungen im ostasiatischen Buddhismus wie im Hinduismus übertrieben worden ist; denn ließe er sich in diesem Umfang behaupten, so würde die Erhabenheit des Christentums über andere Religionen besonders deutlich zu erkennen sein. Aber auch wenn diese in geringerem Umfange und vor allem erst neuerdings vom Christentum abhängig gewesen sind, bleibt es doch selbst diesen neuen Richtungen, weil sich in ihnen immer noch manche auf die Dauer unhaltbare Anschauungen finden, überlegen. Das Christentum hat also den nichtchristlichen Kulturreligionen gegenüber nach wie vor eine Aufgabe zu erfüllen, sollte aber dabei besonders an diese *modernen* Richtungen in ihnen anknüpfen. Denn soweit sie nicht etwa wie der Babismus und Behaismus von der offiziellen Religion bekämpft werden, bilden sie den sichersten Weg, auf dem man auch die Gesamtreligionen, aus denen jene Bewegungen hervorgegangen sind, weiterführen kann.

Nachtrag. — Das Verhältnis der neutestamentlichen Erzählung vom Scherflein der Witwe zu Kalpanāmaṇḍinikā (IV) 22 (das ist der eigentliche Name des Sūtrālaṃkāra, des Sanskritoriginals des Ta chuang-yen King lun) hat HAAS in der schon S. 186 Anm. 3 angegebenen Stelle so ausführlich untersucht, wie das noch mit keinem anderen Paar solcher Parallelen geschehen ist. Er findet zwischen jenen beiden Erzählungen folgende 9 Übereinstimmungen:

1. die Armut gibt;
2. die Armut gibt für die Kirche;
3. sie tut das zugleich mit Reichen, indem sie deren Beispiel folgt;
4. diese schenkende Armut ist repräsentiert durch ein Weib;
5. dieses arme Weib gibt alles, was es hat;
6. dies Alles besteht in zwei *geringstwertigen* Kupfermünzen;
7. ein Beobachter der armen Opferspende stellt diese rühmend höher als die reichen Gaben der Anderen;
8. das geschieht dort gegenüber den Jüngern, hier gegenüber den Mönchen;

9. von dem armen Weib wird gerühmt, daß es alles, was es hatte, dahingegeben habe.

Aber die 1. und 4., und ebenso die 3. und 7., 5., 6. und 9. Übereinstimmung hängen doch eng mit einander zusammen und die oben genannten ersten beiden Doppelübereinstimmungen (1 und 4, sowie 3 und 7) und auch die 2. und 8. erklären sich ohne die Annahme gegenseitiger Abhängigkeit. Ja, daß das auch mit der 5., 6. und 9. angeht, ergibt sich aus einer von HAAS selbst herangezogenen Erzählung des Fo-shuo-a-shê-shih-wang-shou-chüeh-ching, nach der sich ein altes Mütterchen, das schon immer dem Buddha gern ein Opfer gebracht hätte, zwei Pfennige zusammenbettelte und von ihnen Öl für eine Lampe kaufte, die nun nicht wieder ausging, während das die Lampen des Königs Ajātaśatru beständig taten; auch das alte Mütterchen wurde dann dem König gegenüber von Buddha gerühmt. Ich kann also, obwohl das HAAS kaum verstehen wird, nach wie vor nicht finden, daß die beiden zuerst genannten Erzählungen genealogisch mit einander verwandt sein müßten; sollten sie es aber doch sein, so würde ich aus den von HAAS selbst angeführten Gründen immer noch eher die evangelische Erzählung für das Original der buddhistischen halten, als umgekehrt. Wenn sich HAAS für dieses Gegenteil entscheidet, so geschieht das deshalb, weil die buddhistische Erzählung wahrscheinlich bereits im Kalpanāmaṇḍinikā Aśvaghoṣas gestanden habe und dieser, wenn er auch erst im I. oder II. nachchristlichen Jahrhundert gelebt haben sollte — die wohl entscheidende Untersuchung der Frage von MARSHALL im Journal of the Royal Asiatic Society 1915 191ff. kannte HAAS noch nicht — doch die Erzählung schon vorgefunden haben würde. Voraussetzung dabei ist freilich, (wie für die entgegengesetzte Anschauung, daß schon so früh eine evangelische Erzählung nach China), daß schon so früh buddhistisches Traditionsgut in die Reichweite eines christlichen Autors gelangen konnte, und darüber bin ich wieder, ohne das hier im Einzelnen begründen zu können, etwas anderer Meinung, als HAAS. Ja, wenn er zum Schluß die evangelische Erzählung, die ja bei Matthäus fehlt, in das Markusevangelium erst nachträglich aus dem des Lukas, und das heißt für ihn des Reisebegleiters des Paulus, gekommen sein läßt, so hat ihre Weglassung bei Matthäus wohl schon HOLTZMANN (Handkommentar zum neuen Testament [3] I, 1901, 95) einfacher damit erklärt, daß dieses kleine Bild zwischen seinen großen Redebildungen keinen Raum gefunden habe. So verdienstlich also die außerordentlich gründliche und scharfsinnige Untersuchung von HAAS ist, eine genealogische Verwandtschaft zwischen evangelischen und buddhistischen Erzählungen dürfte auch sie nicht bewiesen haben.

Indische Stilelemente in der Ornamentik der syrischen und koptischen Kunst.

Von M. Dimand.

Zu den wichtigsten Problemen der Kunstgeschichte gehören zweifellos die Stil- und Ursprungsfragen der altchristlichen und islamischen Kunst. Lange Zeit hat man die römische Kunst als die wichtigste Quelle aller neuen Stilelemente angesehen. Erst die Arbeiten von Strzygowski und seiner Anhänger haben darauf hingewiesen, daß die sog. römische Kunst nichts anderes als eine Vermischung des hellenistischen Stiles mit neuen Elementen aus dem Osten war. Einen römischen Stil hat es überhaupt nicht gegeben; man kann nur von der Kunst in Rom und in den neuen Provinzen des römischen Reiches sprechen. Das Werden der altchristlichen und islamischen Kunst war von ganz verschiedenen Faktoren abhängig. Neben dem Hellenismus war es zunächst die Kunst der einheimischen Bevölkerung Ägyptens und Syriens, welche noch in der christlichen Zeit fortlebte und sich allmählich, offiziell, neben den rein hellenistischen Denkmälern, geltend machte. Dann waren auch fremde Einflüsse vorhanden, die auf verschiedenen Wegen nach Ägypten, Syrien und Rom gelangten. Von besonderer Wichtigkeit für die Kunstforschung sind die durch Ausgrabungen der letzten Zeit bekannt gewordenen Denkmäler aus Syrien und Ägypten. In allen diesen Denkmälern nimmt das rein Dekorative, das Ornament, einen dominierenden Platz ein, während das Figürliche sich dem dekorativen Schema unterordnet. Durch das Ornament, geometrischer oder vegetabiler Natur, kommt das rein Künstlerische vollkommen zur Geltung und eine genaue stilkritische Untersuchung der ornamentalen Prinzipien kann über viele Probleme Aufschluß geben, die dem Forscher auf figural-ikonographischem Gebiete verborgen bleiben. Bei einer näheren Betrachtung der rein dekorativen Denkmäler, kann man die Wahrnehmung machen, daß wir in der spätantiken und altchristlichen Zeit keinesfalls mit einer stilistischen Einheit zu tun haben. Die neuen stilistischen Prinzipien hat man im Gegensatz zu den hellenistischen, als orientalisch bezeichnet, was jedoch ein viel zu allgemeiner Begriff ist. Zwischen den einzelnen Stilen der orientalischen Kunstgebiete bestehen ziemlich große Unterschiede, die man aber noch zu wenig berücksichtigt hat. Eine klare Definition der wichtigsten orientalischen Stilprinzipien, wird sicherlich zur Klärung bestimmter Stilfragen des frühen Mittelalters beitragen[1].

[1] Strzygowski hat in „Altai, Iran und Völkerwanderung" auf die charakteristischen Merkmale der chinesischen geometrischen Ranke hingewiesen und den stilistischen Gegensatz zur vegetabilen Ranke der westlichen Kunstgebiete betont.

Abb. 1. Koptiſche Bogenreihe. Kairo, Ägypt. M.

Abb. 2. Türſturz des Tempels in Suweda (n. Butler).

Abb. 3. Teil einer Faſſadenverzierung, Mathura (n. Vogel).

Durch die amerikaniſche archäologiſche Expedition nach Syrien[1], ſind aus dem Hauran (Zentralſyrien) Baudenkmäler der Nabatäer, eines arabiſchen Volkes, bekannt geworden. Sowohl die architektoniſchen, wie auch die dekorativen Elemente, zeigen einen eigenartigen, vom Hellenismus gänzlich unabhängigen Stil. Das wichtigſte Zentrum dieſer Kunſt lag in Si, wo datierte Tempel und Tore, aus der vorrömiſchen Zeit (60 v. Chr. bis 105 n. Chr.), erhalten ſind. Eine beſondere Stellung unter den nabatäiſchen Denkmälern nimmt der Tempel in Suweda ein, welcher neben griechiſchen architektoniſchen und dekorativen Formen, auch nabatäiſche aufzuweiſen hat. Dieſer Tempel wird von Butler in die vorchriſtliche Zeit datiert. Abb. 2 zeigt einen Türſturz dieſes Tempels. Die Verzierung beſteht aus zwei gegenſtändlich, wie auch ſtiliſtiſch verſchiedenen Ranken, mit Eier- und Perlſtab auf rein griechiſchen Profilen, dazwiſchen. Die untere Ranke, eine akanthusartige Wellenranke mit Granatäpfeln und Blüten, iſt ganz im helleniſtiſchen Sinne, durch Licht, Eigen- und Schlagſchatten, plaſtiſch vom Grunde ſich hebend, herausgearbeitet. Die zweite Ranke, iſt im Gegenſatz zu der unteren, im Flachrelief gegeben und zeigt in jeder Windung nicht ein Motiv wie oben, ſondern eine anorganiſche Häufung von verſchiedenen Früchten und Blüten. Man kann z. B. an einem Zweige, eine Weintraube, ein Epheublatt und Granatapfel erkennen. Stiliſtiſch von Wichtigkeit iſt das Beſtreben, den gegebenen Raum, in dieſem Falle die Rankenbuchtungen, lückenlos auszufüllen und den Reliefgrund verſchwinden zu laſſen. Die Rankenzweige laufen zuerſt parallel zum Rankenſtiel, biegen dann um und endigen mit epheuartigen Blättern, die ſich

[1] Butler, Architecture and other arts, New York 1903, und Publications of an american archaeol. expedition to Syria in 1899—1909 Leyden, bis 1920.

den angrenzenden Konturen anschmiegen, und den zwischen Ranke und Außenrand entstehenden Zwickel, vollkommen ausfüllen. Der Reliefgrund erscheint hier nicht mehr als eine breite Fläche wie oben, sondern kommt nur selten zum Vorschein und wird mit dem schmalen, streifenförmigen Schlagschatten ausgefüllt, der im Kontrast zu der hellen Fläche des Musters steht. Der stilistische Gegensatz der beiden Ranken ist hier vollkommen klar und gibt den Beweis, daß in Syrien, in der spätantiken Zeit, gleichzeitig zwei ganz verschiedene Stile vorhanden waren. Den Flachstil und die lückenlose Flächenfüllung der vegetabilen Ornamente, hat man als ein sicheres Merkmal und als eine Entwicklungserscheinung der altchristlichen Kunst der späteren Zeit, des 6. und 7. Jahrh. n. Chr., angesehen. Viele koptische Denkmäler sind darum zu spät datiert worden. Die nabatäischen Denkmäler haben die Möglichkeit eröffnet, die Stilentwicklung im Orient, von einem anderen als westhellenistischen Standpunkt aus zu betrachten. Die nabatäischen Künstler haben mit besonderer Vorliebe als Ornament die Weinrebe und die Weinranke angewendet, die stilistisch eine Entwicklung, mit dem Höhepunkt in der römischen Periode (105—200 n. Chr.), vom Flachstil, mit einer relativ treuen Naturwiedergabe, zu einem mehr plastisch-naturalistischen Stile aufweisen. Die Ranke in Suweda fällt aus der Reihe der charakteristischen nabatäischen Ornamente aus und scheint fremden Ursprungs zu sein. Es muß noch hinzugefügt werden, daß man die Stilelemente dieser Ranke: das Flachrelief und die lückenlose Füllung der Rankenbuchtungen, in Nordsyrien erst in späterer Zeit, im 5. und 6. Jahrh. n. Chr., an datierten Kirchen und Häusern findet[1], wodurch auch die Richtung angedeutet wird, in welcher man den Ursprung dieser Stilelemente verfolgen soll.

Die Stilelemente, die wir in Syrien beobachtet haben, 1. das Flachrelief, 2. die lückenlose Füllung eines zu verzierenden Raumes, 3. die anorganische Verbindung von vegetabilen Elementen, 4. der Kontrast von Hell und Dunkel, gehören auch zu den charakteristischen Merkmalen der koptischen Kunst. Die dekorative Plastik, wie auch die gewirkten Wollstoffe, bieten einen riesengroßen ornamentalen Schatz.[2] Leider sind die koptischen Denkmäler nur selten datiert, und man muß zur Zeitbestimmung datierte syrische Beispiele heranziehen. Abb. 1 zeigt eine Bogennische aus Oberägypten, jetzt im

[1] Publ. of an americ. arch. exp. to Syria S. B. P. 2 1908, Keratin, Haus Nr. 6, Dat. 474/5 n. Chr. Idjaz, Apostelkirche, Dat. 429/30 n. Chr.; Il-Anderin-Südkirche, dat. 528 n. Chr.

[2] Strzygowski — Koptische Kunst, 1904, Crum — Coptic monuments, Quibell — Excavations at Sakkarah 1907/8, Caire 1909; Cledat — Le monastère de Baouît, 1909. Über die „Ornamentik der koptischen Wollstoffe" liegt von mir eine Arbeit druckfertig vor, die demnächst erscheinen soll. Die vorliegende Studie über indische Stilelemente ist ein Auszug der dort ausführlich behandelten Stilfragen des frühen Mittelalters.

Abb. 4. Koptischer Zierfries (n. Wulff).

Museum in Kairo. Der Außenrand enthält eine zweistreifige, intermittierende Ranke aus S-Gliedern, die nach innen je zwei zackige Weinblätter treiben. Wir sehen auch hier das Flachrelief und eine streng durchgeführte Füllung des ganzen Streifens. Die Weinblätter selbst, sind noch ziemlich naturalistisch gebildet, während die Mehrstreifigkeit der Ranke von der organischen Grundlage weit entfernt ist. In Abb. 4 sieht man gleichfalls eine zweistreifige Ranke, deren Buchtungen mit allen möglichen Früchten, wie Granatäpfel, Feigen und anderen unbestimmten, in anorganischer Verbindung mit siebenlappigen gefiederten Weinblättern, gefüllt sind. Der Grund ist hier ausgestochen und wird als dekoratives Element, „Tiefendunkel" genannt, angewendet. Die einzelnen Motive sind möglichst dicht nebeneinander gelegt, Knöpfe und Dreiecke füllen alle Zwickeln aus und dazwischen sieht man die dunklen Streifen des Tiefengrundes. Das Ornament ist in erster Linie auf diesen Kontrast von Hell und Dunkel aufgebaut und trotz der scheinbaren naturalistischen Wiedergabe der einzelnen Motive ist, wie ich schon erwähnt habe, die anorganische Tendenz ganz evident. Die gefiederten Blätter, ursprünglich Weinblätter, sind auf der Oberfläche rippenartig gegliedert, wodurch die Fiederung entsteht, haben aber mit irgendeiner Naturspezies nichts gemeinsames und sind gleich den Wedelranken, als rein dekorative Formen anzusehen.[1]

Alle diese neuen Stilelemente in der syrischen und koptischen Kunst sind der klassischen und hellenistischen Zeit, so wie auch der Kunst des alten Orients, fremd. Eine Ausnahme macht hier der Flachstil, den man in allen orientalischen Kunstgebieten feststellen kann. Die vegetabile Ornamentik des alten Orients wurde nach strengen Gesetzen der Symmetrie und Reihung stilisiert. Die griechische Kunst betonte das Organisch-Wachsende der Ranken und in der hellenistischen Kunst wird die getreue Naturwiedergabe, als das Kunstideal hingestellt. Der Hellenismus hat schon in der vorrömischen Zeit den Osten erobert und gelangt in der römischen Zeit bis an die Grenzen Indiens, nach Gandhara. In dieser stark überschätzten Gandharakunst steht nur die

[1] Quibell, a. a. O., Bd. III, T. XVII, XXV.

Abb. 5. Barhut, Teile des Stupazaunes (n. Burgeß).

Abb. 6. Sanchi, Pfeiler des Weſttores der großen Stupa.

menſchliche Geſtalt unter dem Einfluß des Hellenismus, die Architektur und das Ornament weiſen nach Perſien und Indien hin. Man hat auch eine baktriſche Kunſt konſtruiert, nur wiſſen wir leider über dieſe herzlich wenig, ſo daß wir uns vorläufig an die relativ beſſer bekannten und auch annähernd datierten indiſchen Denkmäler halten und verſuchen müſſen, eine Definition des indiſchen Stiles zu geben. Man hat ziemlich viel über den helleniſtiſchen Einfluß in Indien geſprochen, nur wenige haben auf die Möglichkeiten der indiſchen Einflüſſe im Weſten hingewieſen.

Die älteſten bekannten indiſchen Denkmäler, die hier in Betracht kommen, ſind die Stupen in Barhut und Santchi, die Umzäunung in Bodh-Gaya und die Höhle von Udayagiri (Oriſſa).[1] Die älteſten

[1] Burgess, The ancient monuments, temples and sculptures of India, London 1897, Smith, A history of fine art in India and Ceylon, Oxford 1911, Marshall, A guide to Sanchi, Calcutta 1918. W. Cohn, Indiſche Plaſtik, Berlin 1921.

Denkmäler zeigen noch einen Flachstil, der wahrscheinlich von den Ariern, neben einigen architektonischen Formen,[1] aus Mesopotamien mitgebracht wurde. Die dekorative Pracht dieser Denkmäler, die vielen Formen und Variationen der Lotosranke, mit der indischen Tier- und Vogelwelt, welche die rein figuralen Darstellungen religiösen Inhalts begleiten, geben der vergleichenden Kunstforschung ein Material von größter Wichtigkeit. Abb. 5, zeigt Teile der Stupaumzäunung in Barhut, datiert ca. 200 v. Chr. Das Ziermedaillon rechts oben zeigt in der Mitte eine Rosette, umgeben von einer Bordüre, welche eine Lotosranke enthält. In jeder Windung zweigen, abwechselnd von oben und unten, zwei oder drei Lotosblüten und Knospen ab. Der Künstler wendet bei der Bildung der einzelnen Motive ein verschiedenes Schema an, z. B. die Kelchkrone der Lotosblüten, sind einmal mehr naturtreu, mit wenigen Zacken gebildet, ein zweites mal durch eine schematische Zackenreihe bezeichnet. Das hier angewendete stilistische Prinzip, ist durch Vergleich mit dem syrischen Beispiel in Abb. 2, nicht schwer zu erfassen. Wir sehen das Flachrelief und das Bestreben des indischen Künstlers die leere Fläche zu vermeiden. Wie in Syrien und Ägypten (Abb. 2 und 4), werden die Konturen der einzelnen Motive parallel zu einander gelegt und der Grund erscheint als Schattenstreifen, wodurch sich in der richtigen Sonnenbeleuchtung eine dekorative Kontrastwirkung ergeben hat. Daß die lückenlose Füllung von Streifen und Flächen in Indien zu Hause war, folgt aus der Verzierung des Medaillons links, wo man eine Häufung von vegetabilen Motiven, zur Erzielung einer geschlossen dekorativen Wirkung, beobachten kann. Die ganze Zusammenstellung ist dem hellenistischen Geiste fremd. Von einer Bogenlinie, mit einem Rosettenteil darunter, wachsen symmetrisch Stengel mit Lotosblüten und Knospen, und sich oben einrollende gezackte Blätter. Auf den Blattspitzen in der Mitte, setzt ganz anorganisch, eine Lotosfrucht an. Es ist eines der Vorbilder für die vielen anorganischen Kombinationen von vegetabilen Motiven, die zu den Kandelaberbäumen geführt haben, wie in Abb. 7.[2] Die gezackten Blätter sind aus den Wedelranken der syrischen und koptischen Kunst bekannt[3]. Auch das gefiederte Blatt welches wir in Abb. 4 gesehen haben, gehört zum ältesten Motivenschatze der indischen Kunst und wird auch als spezifisch indisch angesehen.[4] Die reichsten Formen zeigen die

[1] Havell, History of Aryan rule in India, London 1918, S. 181.

[2] Die Voraussetzungen sind in der altmesopat. Kunst zu suchen. Die Palmetten-Kandelaber der assyrischen und persischen Ornamentik, sind Vorstufen für die indischen Formen, die aus Lotos- oder gefiederten Blättern und Blüten bestehen. Burgess a. a. O. T. 48.

[3] Strzygowski, a. a. O., Wulf, Altchristliche und mittelalt. Bildwerke des Kaiser-Friedrich-Museums, 1909.

[4] Smith, a. a. O., S. 388.

Tore der großen Stupa von Sanchi, wo man Übergänge von rein gefiederten Blattformen, zu mehr zackig ausgebildeten feststellen kann[1]. In der koptischen Kunst kann man Abstufungen von einer mehr buschigen Form, wie in Abb. 4, zu streng stilisierten Formen, besonders an Kapitellen, verfolgen. Die Fiederung der Blätter, ist sowohl der hellenistischen, wie auch der altorientalischen Kunst unbekannt, wir müssen also Indien als das Ursprungsland ansehen.

Abb. 5 war ein Beispiel der indischen Ranke in einer mehr schematischen Ausbildung der Formen. Sie ist nicht immer so geartet. Abb. 7 zeigt eine Fruchtranke an einem Rundbogen aus der Höhle in Udayagiri, 2 J. v. Chr., die mehr plastisch herausgearbeitet ist und trotz der äußerlichen Anlehnung an die Naturformen, die organische Form, auf Kosten des dekorativen Prinzips der lückenlosen Füllung, vergewaltigt; die Feigenartigen Früchte werden je nach Bedarf, zwecks Ausfüllung der einzelnen Buchtungen, länger oder breiter gemacht. Von Interesse ist noch der Rundbogen selbst, welcher mit der Ranke verziert ist. Der Bogen wird beiderseits in die horizontale Richtung umgebrochen, die entstehenden Felder sind mit Löwen ausgefüllt. Diese Umbiegung der Bogenfriese der Tore und Fenster in die Horizontale, wie in der letzten Abbildung auf einen Bogen beschränkt, oder auch fortlaufend, hat man als ein charakteristisches Element der syrischen Kirchen des 5. und 6. Jahrh. n. Chr. angesehen. In Indien sind die fortlaufenden Friese der Fensterbogen bereits in Barhut, also im 3. Jahr. v. Chr., vollkommen ausgebildet.[2]

Die stilistischen Prinzipien die wir oben beobachtet haben, kehren in Sanchi an den Toren der großen Stupa wieder. Die Tore sind in allen Richtungen mit figürlichen und rein dekorativen Feldern verziert. Die rein dekorativen Zierfelder, wie auch die einrahmenden Streifen, enthalten Kandelaberbäume und Lotosranken, wo gleich wie in Barhut, die einzelnen Ranken-Buchtungen lückenlos ausgefüllt werden. Als das älteste ist das Südtor anzusehen.[3] Die anderen Tore sind aus späterer Zeit, jedenfalls alle noch vorchristlich. Dem 1. Jahrh. n. Chr. gehört das Tor der Stupa Nr. 3.[4] Ein beliebtes dekoratives Motiv dieser Tore, ist die aus der Vase

[1] Burgess, a. a. O., T. 41. Osttor der Stupa über den Elephantenkapitellen und als Zwickelfüllende Motive an den Voluten der Querbalken. Die Zusammensetzung ist gewöhnlich in Form von Fächern wo die Blätter seitwärts, oder nach oben, sich einrollend, gegeben sind. Die zackigen Formen der gefiederten Blätter, am Nordtore, bei Burgess a. a. O., T. 44 u. 45, über den Elefantenkapitellen; in gewöhnlich gefiederter Form, an Kandelabermotiven der Zierfelder, zwischen den Querbalken.

[2] Smith, a. a. O., T. XV, am mittleren Pfeiler, Burgess, a. a. O., T. 8; aus der Gandharakunst, T. 138.

[3] Burgess, a. a. O., T. 50.

[4] Burgess, a. a. O., T. 52, 53.

Abb. 7. Höhle von Udayagiri (n. Cohn).

herauswachſende Ranke. Die Felder mit figuralen Darſtellungen des Oſt- und Weſttores, werden faſt regelmäßig, einer- oder auch beiderſeits, in vertikaler Richtung, durch Ranken mit Vaſen eingerahmt.[1] Dieſes Motiv, die Verbindung der Ranke und Vaſe zu einem dekorativen Ganzen, iſt gleichfalls an zahlreichen Denkmälern der Architektur und des Kunſtgewerbes der ſyriſchen und koptiſchen Kunſtkreiſe feſtzuſtellen. In dieſen wird an Stelle von Lotos- die Weinranke, in verſchiedenen Stiliſierungen, mit oder ohne Tiere und Vögel, gegeben. Das prachtvollſte Denkmal der ſyriſchen Elfenbeinſchnitzerei, iſt in der Maximianskathedra in Ravenna erhalten, Abb. 8, die dem 5. oder 6. J. n. Chr. gehört. Auch hier, wie in Sanchi, ſind figurale rechteckige Felder, durch rein dekorative, breite und ſchmale Streifen begleitet. Das Muſter dieſer im Flachrelief geſchnitzten Streifen, beſteht aus Ranken, die aus einer Vaſe, welche auf einer Blattfolie ruht,[2] herauswachſen und mit Trauben, Blättern, Tieren und Vögeln gefüllt ſind. Wie häufig dieſes Motiv angewendet wurde, geht ſchon aus der Abbildung hervor, wo man es fünfmal, bloß auf der Rückſeite, wahrnehmen kann. Trotz des gegenſtändlichen Unterſchiedes zwiſchen Indien einerſeits und Syrien mit Ägypten andererſeits, hier Weinranke[3], dort Lotosranken der Vaſe entſpringend, iſt das Stilprinzip das gleiche:

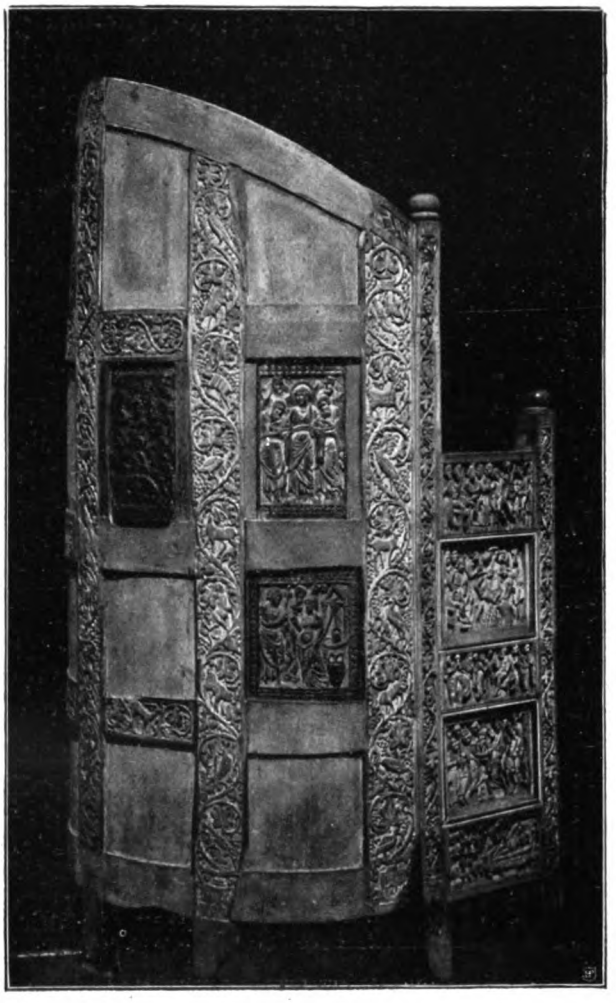


Abb. 8. Maximianskathedra, Ravenna (n. Goetz).

[1] Smith, a. a. O., T. XVI, Fig. 47, 48.

[2] Eine indiſche Parallele aus vorchriſtlicher Zeit bei Smith, a. a. O., T. XC, Fig. A.

[3] Die indiſche Weinranke: Strzygowski, a. a. O., T. IX, u. Smith, a. a. O., T. LXXXIX. B.

Abb. 9. Pfeiler aus Barhut (n. Cohn).

die dekorative Übertreibung der organischen Formen und das Vermeiden der leeren Fläche. Die Verbindung der Wellenranke mit Tieren und Vögeln, Abb. 6, scheint gleichfalls spezifisch indisch zu sein. In Verbindung mit der Ranke bemerkt man an der Kathedra öfters Pfauen; die schönsten sind auf der Vorderseite dargestellt. Die Pfauen sind in Indien zu Hause, waren das Wappen der Mauryadynastie[1], und erscheinen bereits auf dem Südtore der Stupa.[2] Das Nord- und Osttor zeigen Pfauenpaare mit Bäumen im Hintergrunde. Die Pfauen des Nordtores halten außerdem Weinzweige im Schnabel.[3] Die aus einer Vase herauswachsende Ranke, wie auch das Pfauenmotiv, sind der altorientalischen, wie auch der klassisch-hellenistischen Kunst unbekannt und erst die christliche Kunst nimmt diese dekorativen Elemente aus Indien auf. Auf den Ursprung des Pfauen- wie auch des Elefantenmotivs aus Indien, hat bereits Dreger hingewiesen, der sehr überzeugende Parallelen zwischen den Darstellungen der westlichen und der indischen Denkmäler aufgestellt hat.[4]

Zu den charakteristischen indischen Stilelementen gehört auch die häufige Anwendung von Schmucksachen. Die Frauen- und Männerfiguren in Barhut, Sanchi, Amaravati und Adjanta, tragen reichen Gold- und Edelsteinschmuck, in Form von Halsketten, schweren Ohrgehängen, breiten Armbändern, Gürteln und Ringen an Armen und Beinen, Abb. 9. Die Reliefs von Barhut und Sanchi zeigen auch die rein dekorative Anwendung von Schmucksachen[5], oder eine anorganische Verbindung mit vegetabilen Motiven, aus welchen sie in Form von Ketten und Ohrgehängen herauswachsen. In

[1] Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, S. 72.

[2] Burgess, a. a. O., T. 50.

[3] Burgess, a. a. O., T. 45, Cohn, a. a. O., T. 9.

[4] Dreger, Ostasiatisches in der spätantiken Weberei; Westöstliches in der Textilkunst (Kunst und Kunsthandwerk, 1905 u. 1906).

[5] Smith, a. a. O., Fig. 43.

den Anbetungsszenen werden auch die heiligen Bäume und die Stupen, in späterer Zeit die Häuser, wie in Adjanta, reich mit Ketten behängt.[1]

Daß die indische Goldschmiedekunst teilweise aus altorientalischen und skythischen Voraussetzungen sich ausgebildet hat, ist zweifellos, jedoch durch eine eigene Entwicklung und Hinzufügung von neuen Formen, hat sie eine selbständige Stellung innerhalb des orientalischen Kunstgewerbes erlangt. Von den alten Schmucksachen, wie man sie in Barhut und Sanchi sieht, hat sich leider nicht viel erhalten; die alten Formen sind aber noch heute unter den modernen Arbeiten nachweisbar. Aus alten Quellen erfahren wir, daß in der römischen Zeit, viel Edelsteine, darunter Perlen, aus Indien gekauft wurden. Die große Vorliebe für Schmucksachen in der römischen Kaiserzeit, ist auf die lebhaften Beziehungen mit Indien, über Syrien und Ägypten, zurückzuführen. Das klassische Hellas war lange, bis ins 4. Jh. v. Chr., dem Schmucke gegenüber stark zurückhaltend. Die jonischen, sowie die auf der Halbinsel Krim und an der Küste des Schwarzen Meeres gefundenen Schmucksachen, zeigen Formen, die skythische und andere orientalische Elemente verraten. In der römischen und byzantinischen Epoche spielt der Schmuck im Hofleben eine große Rolle. Die reiche Verwendung von Perlenketten und Anhängern am byzantinischen Hofe ist aus den Denkmälern der Plastik und Malerei genügend bekannt.[2] Der Weg, auf dem die Schmucksachen, in erster Linie Perlen, nach Byzanz gelangten, führte über Persien und Syrien, welche zwischen Indien und dem Westen vermittelten. Aus Palmyra sind einige Grabreliefs mit Frauenbüsten, aus dem 3. Jahrh. n. Chr., die einen reichen Schmuck aufweisen, erhalten. Die Frauenfigur, im Kaiser Friedrich-Museum, Berlin, Abb. 11, zeigt einen reichen dreiteiligen Kopfschmuck, eine Reihe von Halsketten und breite, mit Rosetten verzierte Armbänder. Für den Kopfschmuck ist hier charakteristisch, der über die Stirnmitte herunterhängende Teil mit Perlenanhängern. Die Verzierung der Stirnmitte durch Schmuck, gehört zu den Eigentümlichkeiten schon der ältesten indischen Denkmäler. Besonders reiche Formen mit Perlkettchen, wie dann in der byzantinischen Zeit, kommen in den Malereien von Adjanta vor. Die schweren Ohrgehänge wie in Barhut, Abb. 9, kann man auf einem anderen palmyrenischen Grabrelief in London,[3] nachweisen. Einige von den Schmuckformen des Berliner Reliefs, wie z. B. die figural verzierten Scheiben der untersten Kette, sind im hellenistischen Sinne, plastisch gegeben, die anderen, wie die Perlenschnüre,

[1] Cohn, a. a. O. T. 4, 5; Griffiths, The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajantâ, T. 6, 10, 13.

[2] Goetz, Ravenna, Abb. 57, 58, 59, hier auch Schmucksachen als Streifenmuster.

[3] Journal of Indian Art, Bd. 12: der moderne indische Schmuck wird hier ausführlich behandelt.

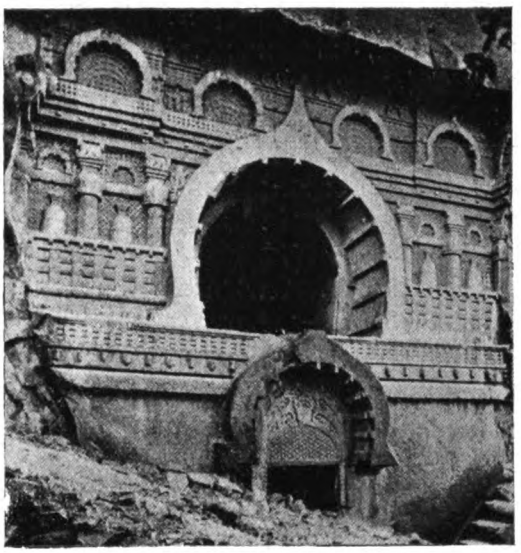


Abb. 10. Fassade der Chaitya zu Nasik (n. Smith).

Abb. 11. Palmyrenisches Grabrelief, Berlin.

dann die geflochtene und verknotete Kette mit dem Halbmond, weisen nach Indien als Ursprungszentrum hin. Zierlichere Formen des Kopfschmuckes zeigt ein weiblicher Kopf eines anderen Grabreliefs, auch im Kaiser Friedrich-Museum. Es sind Ketten aus runden, wahrscheinlich durch farbige Steine verzierten, Scheiben, die über die Stirnmitte mit einem zierlichen Abschlußstück endigen. Dieser Kopfschmuck erinnert stark an die feinen Kopfdiademe der Figuren in Amararati[1] und Adjanta.[2]

Ein anderes wichtiges künstlerisches Zentrum in der frühbuddhistischen Zeit Indiens war Mathura, wo im 1. Jh. v. Chr. eine Jainstupa stand, deren dekorative Überreste teilweise erhalten sind und sich heute im Mathuramuseum befinden. Aus Mathura sind wahrscheinlich neue Stilelemente und ornamentale Motive hervorgegangen, die den indischen Formenschatz teilweise verändert haben. Schon in Sanchi ist die indische Kunst nicht auf einer Entwicklungsstufe stehen geblieben, sondern es läßt sich eine stilistische Veränderung vom Flachrelief des Südtores, zu einem höheren Relief der anderen Tore, nachweisen. Auch die Ranken werden immer mehr rythmischer gegliedert, mit steigender Tendenz zur Stilisierung der vegetabilen Formen[3]. Ob die

[1] Cohn, a. a. O., T. 17; Journal of I. art, Bd. 12, T. 79.

[2] Griffiths, a. a. O.

[3] Marshall, a. a. O., T. XIIIa u. c vom Steinzaun der Stupa Nr. 2, aus dem 1. J. v. Chr.

Abb. 12. Teil eines Torana-Bogens, Mathura (n. Smith).

ſtiliſtiſche Entwicklung in Sanchi eine lokale Erſcheinung war, oder unter Einfluß anderer indiſcher Zentren, wie z. B. Mathuras, ſtand, läßt ſich heute noch nicht ſagen. Abb. 12 zeigt einen Teil eines Bogenfeldes, welches wahrſcheinlich zu der genannten Jainſtupa gehörte. Die Streifen, welche die figuralen Felder trennen, enthalten ſtiliſierte vegetabile Ornamente. Der oberſte Streifen beſteht aus einer Reihe von Spitzovalen, die im Zickzack verlaufen; die Zwickeln werden durch zackige Blatteile mit einem Kelchanſatz, ausgefüllt. Dieſe Spitzovale, wie auch gleiche zwickelfüllende Motive, ſind aus der koptiſchen Kunſt genügend bekannt.[1] Der zweite Streifen enthält Lotosblüten, mit Kelch und Blattkrone, die alternierend nach oben und unten gerichtet und durch Perlenſchnurſtreifen, die ſich an die Blüten anſchmiegen, voneinander getrennt ſind. Der dritte Streifen beſteht aus einer zweiſtreifigen intermittierenden Ranke aus S-Gliedern mit Lotosblüten, in ſtark ſtiliſierter Form. Der letzte Streifen zeigt ein zweiſtreifiges Bandgeflecht mit Roſetten und Dreiblättern in den Zwickeln. Auch hier ſieht man das allgemein indiſche Stilprinzip, das Streben, den gegebenen Raum dekorativ auszunützen und ſogar auf Koſten der Naturwahrheit, wie bei den in die Länge gezogenen Figuren, die ganze Fläche auszufüllen. Die letzten Streifen dieſes Bogens ſind mit koptiſchen Ornamenten zu vergleichen, die in Abb. 1 vorgeführt wurden. Es iſt nicht ſchwer zu erkennen, daß dort, wie in Mathura, die zweiſtreifige intermittierende Ranke herrſcht, nur an Stelle von Lotosblüten ſieht man Weinranken, das ſtiliſtiſche Prinzip iſt aber das gleiche. Auch zweiſtreifige Wellenranken mit Weinblättern, Abb. 3, dann die Verknotung von zweiſtreifigen Weinranken ſind in Mathura, in der Zeit um Chr. Geburt, bekannt.[2] Das Motiv des letzten Streifens, in Abb. 12,

[1] Wulff, a. a. O., Nr. 237, zwickelfüllende Blattcile eines zweiſtreifigen Flechtbandes in Nr. 219.

[2] Vogel, Catalogue of the arch. Museum at Mathura, 1920, T. 2; Smith, a. a. O. Fig. 100.

ist in derselben Form an Zierstücken aus Saqqara zu finden.[1] Es ist nun die Frage, von wo die Mehrstreifigkeit der Bandverschlingungen herkommt. Dieses Problem wird ausführlich in meiner erwähnten Arbeit über koptische Textilien behandelt. Die schönsten und reichsten Formen von Bandverschlingungen des alten Orients, sind in der hettitischen Kunst, von wo sie den Eingang in andere Kunstkreise gewonnen haben, zu finden. Die Verbindung der geometrischen Verschlingungen mit vegetabilen Elementen, von welchen die syrische und koptische Kunst zahlreiche Beispiele liefern, scheint in Indien, schon in vorchr. Zeit, zu geschehen. Jedenfalls sind weder aus der hellenistischen, noch aus einem anderen Kunstkreise, ältere Beispiele, als die indischen, bekannt.

Ein weiteres Stilelement der syrischen und koptischen Kunst wurde bei der Abb. 4, die Tiefendunkelkomposition, hervorgehoben. Diese Art wurde als eine Entwicklungserscheinung der spätantiken oder der frühchristlichen Kunst angesehen. Die indische Kunst kennt diese dekorative Kompositionsart bereits in der vorchristlichen Zeit. Abb. 10 zeigt die Eingangstür der Chaitya zu Nasik, ca. 150 v. Chr. Das halbkreisförmige Feld über dem Eingang, zeigt seltsame schnörkelartige Ornamente und beiderseits Elefanten, um die der Grund ausgestochen ist. Die Schnörkelformen, die gleichfalls durch das Tiefendunkel entstehen, erinnern an die viel späteren Sammaraornamente. Unter diesem Felde ist ein durchbrochenes Gitterwerk, eine direkt islamische Art, welche in so vielen Variationen an dem Mimbar von Kairuan erscheint.[2] Eine Vorstufe zur großzügigen Fassadendekoration in Hell und Dunkel, wie aus Mschatta bekannt, ist in einer Gandharaskulptur mit einer abgebildeten Stupa, welche streifenweise, mit verschiedenen vegetabilen Ornamenten, in Tiefendunkelkomposition verziert ist, erhalten.[3] Das monumentalste Denkmal des frühen indischen Fassadenschmuckes ist die Dhamekstupa in Sarnath.[4] Der untere Teil ist aus Stein, der obere aus Ziegel. Datiert wird diese Stupa ins 6. Jahrh. n. Chr. Der untere verzierte Teil der Stupa hat vorspringende Felder, die nach oben dreieckig verlaufen. Die Verzierung ist sehr reich, der ganze untere Teil wird in Mittelfeld, Bordüre und Säume eingeteilt. Eine Seite der Stupawand zeigt Schnörkelranken mit reichen Abzweigungen, welche die ganze Fläche umspinnen. Mäanderstreifen und Reihen von Rosetten bilden das Muster der Bordüren und Säume. Die andere Seite der Stupa zeigt Svastikamäander im Mittelfelde, und Ranken in den Bordüren. Die ganze dekorative Komposition ist auf dem Kontrast von Hell und Dunkel aufgebaut. Beim Mäander

[1] Quibell, a. a. O., Bd. III, T. XXXV. [2] Strzygowski, Altai, Iran, Abb. 167, 168.
[3] Journal of Indian Art, Bd. VIII, T. 7 (1).
[4] Burgess, a. a. O., T. 63; Smith, a. a. O. Pl. XXXVII, C.

wird das Muster durch die Tiefendunkellinien gebildet, ebenso die Ranken, bei welchen ein Spiel von Muster und Grund, Hell und Dunkel, entsteht. Dieser Bau erinnert durch seinen Außenschmuck lebhaft an Mschatta, für welches das gleiche stilistische Prinzip, Überziehung einer großen Fläche mit Ranken in Tiefendunkelkomposition, charakteristisch ist.[1]

Die hier nur allgemein angedeuteten Probleme zeigen, welch dekorative Schatz und welches Vergleichsmaterial in der indischen Kunst vorliegen. Das was hier über Ornamentik ausgeführt wurde, läßt sich auch teilweise auf dem figuralen Gebiete nachweisen, was aber zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung gemacht werden muß. Auf indische Einflüsse in der westlichen Kunst des frühen Mittelalters, hat als erster Dreger auf Grund von Stoffen aus Ägypten hingewiesen,[2] dann war es Guimet, der die Parallele zwischen den indischen und koptischen Frauenfiguren eines ägyptischen Batikstoffes aufstellte.[3] Strzygowski bespricht die indische Art der Blattfiederungen.[4] Die künstlerischen Beeinflussungen, die als gegenseitig anzunehmen sind, waren eine Folgeerscheinung der kulturellen Beeinflussungen und Handelsbeziehungen Indiens zu den östlichen Provinzen des römischen Reiches. Diese Beziehungen mit Syrien und Ägypten lassen sich von Südindien aus bis ins 7. oder 8. Jahrh. v. Chr. zurückverfolgen.[5] In der Zeit der Kushandynastie werden die Handelsbeziehungen mit dem Westen noch lebhafter. Das indische Reich der Kushan reichte westlich bis an die Grenzen der Parther und Perser, einschließend auch Baktrien.[6] Die Waren, die aus Indien gekauft wurden, bestanden aus Edelsteinen, Textilien und Tieren, darunter waren Tiger und Pfauen. In der Zeit des Augustus hat man in Rom für indische Brokate und andere Textilarten phantastische Preise gezahlt.[7] Die Verbindungen mit Indien und dem Westen vermittelte in den meisten Fällen Syrien. Der Landweg führte von Jemen in Südarabien und war von den Nabatäern beherrscht. Deren Hauptstadt Petra war während der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr. ein wichtiges Zentrum von indischen und chinesischen Waren.[8] Von da aus gelangten die Waren, die zum großen Teile auch aus kunstgewerblichen Erzeugnissen bestanden, weiter nach Nordsyrien und Ägypten, das auch eine direkte Seeverbindung mit Indien hatte.[9]

[1] Strzygowski, Mschatta, 1904; Die Ranken sind hier in syrischer Art, mit stärkerer Anlehnung an Naturvorbilder gebildet. Die indische Ranke der Dameksstupa trägt einen mehr geometrisch stilisierten Charakter. [2] Dreger, a. a. O.

[3] Guimet, Les portraits d'Antinoé, Paris 1912.

[4] Strzygowski, Altai-Iran T. IX.

[5] Havell, A history of arian rule in India, 1916; S. 129.

[6] Havell, a. a. O., S. 139. [7] Havell, a. a. O., S. 140.

[8] Hirth, China and the Roman Orient, S. 160. [9] Hirth, a. a. O., S. 158.

Leben und Werk des P'eï Kü.

Ein Kapitel aus der chinesischen Kolonialgeschichte.

Von Fritz Jäger.

II. Das Werk des P'eï Kü über die Westländer.

In seinem Si yü t'u ki 西土或圖記 hat P'eï Kü die Aufzeichnungen niedergelegt, die er als chinesischer Handelskommissar in Tschang-ye über Land und Leute der dort verkehrenden zentralasiatischen Stämme und die von ihnen benutzten Handelsstraßen gemacht hatte. Über den Umfang des darin beschriebenen Gebietes sagt uns der Titel des Werkes nichts Genaues; der Ausdruck si-yü als geographischer Begriff umfaßt alle im und um das Tarimbecken liegenden Länder bis Syrien im Westen und Indien im Südwesten.[1] P'eï Kü selbst ist anscheinend nicht weit über Tschang-ye hinausgekommen; bestätigt wird diese Vermutung durch eine in der Beschreibung von Indien stehende Angabe des T'ang schu, worin es heißt: „Unter Y ng ti wurde P'eï Kü entsandt, um die Verbindung mit den Staaten des Westgebietes aufzunehmen; es ist zu bedauern, daß er nicht auch nach Indien und Fu-lin (Syrien) gekommen ist".[2] Übrigens hätte er, wenn seine Schilderungen auf eigenem Augenschein beruhten, das sicher in der Vorrede seines Werkes betont. Daß dieses von Illustrationen begleitet war, können wir schon dem Titel entnehmen. Das Wort t'u 圖 bezeichnet zunächst jede graphische Darstellung, besonders Abbildungen menschlicher Figuren, schließt dann aber auch den Begriff Landkarte, für den ein eigenes Wort der chinesischen Sprache fehlt, mit ein. Aus der unten übersetzten Vorrede geht in der Tat hervor, daß das Werk sowohl Illustrationen der beschriebenen Stämme wie eine (oder mehrere?) Landkarten enthalten hat. Die Geschichte der chinesischen Kartographie läßt sich bis ans Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr., wenn nicht weiter zurückverfolgen.[3] Ebenso finden sich Beispiele illustrierter ethnographischer Beschreibungen schon vor P'eï Kü. Von Hirth wurde als älteste solcher Darstellungen, welche die Chinesen von fremden Völkern entworfen haben, wiederholt das Tschï kung t'u 職貢圖 des als Maler bekannten Kaisers Yüan (552—554) der Liang-Dynastie bezeichnet.[4] Yüan ti scheint

[1] Über „Name, Grenzen und Größe der Westländer" handelt des näheren A. Herrmann, Seidenstraßen S. 54 ff.

[2] T'ang schu Kap. 221 A fol. 11r°: 隋煬帝時遣裴矩通西域諸國獨天竺拂菻不至爲恨.

[3] Die'e Frage hat Chavannes in seiner Abhandlung, Les deux plus anciens spécimens de la cartographie chinoise (BEFEO III 214 ff., besonders S. 236 ff.) eingehend untersucht.

[4] Vgl. Wiener Zeitschrift, Bd. X (1896) S. 227; ferner Fr. Hirth, Über d. einheimischen Quellen z. Geschichte d. chinesischen Malerei S. 10 und T P 1905 S. 434.

aber hierin nur dem Vorbild des P'eï Tsĕ-ye 裴子野 gefolgt zu sein; dieser gehörte in den Jahren, als der spätere Herrscher noch Gouverneur von King-tschou war, zu seinem vertrauten Freundeskreise und hatte auf Befehl des Kaisers Wu (502—549) ein Fang kuo schï t'u 方國使圖 verfaßt; darin waren 20 Länder beschrieben, während das Werk des Yüan ti über 30 Tributvölker umfaßte.[1] Ähnliche Versuche, fremde Barbarenstämme mit ihren Trachten und Sitten im Bilde darzustellen, werden uns auch von dem berühmten Feldherrn Tschu-ko Liang 諸葛亮 (181—234) und noch aus früherer Zeit berichtet.[2] So ordnet sich das Si yü t'u ki des P'eï Kü nach seiner

[1] Anscheinend wird schon von mehreren chinesischen Bibliographien das Werk des P'eï Tsĕ-ye als Vorgänger von Yüan ti's Tschï kung t'u betrachtet; diesen Schluß möchte man wenigstens aus der Zusammenstellung der beiden Werke ziehen, wie sie z. B. das Yü hai 玉海 (Kap. 16 fol. 4v°) oder die in der OZ V S. 82 übersetzte Notiz des Kaiserlichen Kataloges (Kap. 71 fol. 21r° f.) bringt. Für das enge persönliche Verhältnis des P'eï Tsĕ-ye zu Yüan ti besitzen wir verschiedene Zeugnisse; so erscheint in der Biographie des Kaisers (Nan schï Kap. 8, fol. 6r°) unter dessen vertrauten Freunden P'eï Tsĕ-ye an erster Stelle. Ferner ist uns ein kurzer in schwülstigen Versen abgefaßter Nachruf erhalten, den Yüan ti seinem i. J. 536 verstorbenen Freunde widmete (散騎常侍裴子野墓誌銘, san-k'i tsch'ang-schï war ein Beamtentitel). Auch von dem Tschï kung t'u des Kaisers Yüan lassen sich mehrere Fragmente nachweisen: 1. die mit gelehrten Anspielungen und Zitaten überladene Vorrede des Werkes. An positiven Angaben können wir ihr nur wenig entnehmen: das Material zu seinem Tschï kung t'u hat hiernach Yüan ti als Gouverneur von King tschou 荊州 (Hupeï) von dort durchkommenden, an den chinesischen Kaiserhof reisenden Vertretern fremder Völkerstämme gesammelt; das Werk kann ferner nicht vor dem Jahr 542 entstanden sein, wie aus folgendem Satz der Vorrede sich ergibt: 皇帝君臨天下之四十載 d. h. „in den vierzig Jahren, die der kaiserliche Herr über die Welt gebietet" (damit ist Wu ti gemeint, der i. J. 502 den Thron bestiegen hatte). 2. ein sogenanntes „Enkomium" zu dem Werk, Tschï kung t'u tsan 贊; es besteht aus vier mittels Reim verbundenen Versen, die wieder je 8 Zeichen umfassen. Der kärgliche Inhalt dieses tsan lautet dem Sinne nach: Von den entferntesten Gegenden kommen die Völker, um China Tributgeschenke zu überreichen. Dann werden einige solcher tributbringender Stämme sowie die Gegenden, durch welche sie reisen müssen, mit Namen genannt. — Eine Reihe der im Tschï kung t'u des Yüan ti beschriebenen fremden Völker stellt älteren Quellen folgend das Tu schu ki schu lio 讀書紀數略 (Kap. 10 fol. 2r° f.) zusammen. Letztgenanntes Werk ist ein nach Inhaltskategorien angeordnetes Nachschlagewörterbuch in der Art des Siao hio kan tschu 小學紺珠 und enthält wie dieses nur solche Ausdrücke, die mit einer Zahl zusammengesetzt sind; der Verfasser Kung Mêng-jen 宮夢仁 (Beinamen: Ting-schan 定山) brachte es in seiner Beamtenlaufbahn bis zum Gouverneur von Fukien und überreichte sein Werk i. J. 1707 dem Kaiser; tsin-schï wurde er nach dem Kaiserlichen Katalog (Kap. 136 fol. 26v°) erst 1718. Die mir vorliegende Ausgabe des Tu schu ki schu lio umfaßt 54 Kapitel in 12 pên. Die Fragmente und kleineren literarischen Arbeiten des Yüan ti liegen am bequemsten in dem großen von Yen K'o-kün 嚴可均 redigierten Sammelwerk Ts'üan schang-ku san-tai Ts'in Han san-kuo liu-tsch'ao wên 全上古三代秦漢三國六朝文, Abteilung Ts'üan Liang wên 全梁文 (Kap. 15 bis Kap. 18, fol. 9) vor; die Vorrede zum Tschï kung t'u steht dort Kap. 17, fol. 6r°, das „Enkomium" (tsan) Kap. 18, fol. 1r°. Beide Fragmente hat Yen K'o-kün gleich zahlreichen anderen aus dem J wên leï tsü 藝文類聚 des Ou-yang Sün 歐陽詢 (557—645) übernommen. Eine längere Notiz widmet dem literarischen Werk des Yüan ti Pelliot, T P 1912 S. 402, Anm. 2, auch P'eï Tsĕ-ye wird dort S. 381 Anm. kurz erwähnt.

[2] Vgl. OZ IV S. 266.

ganzen Anlage durchaus in das Schema der ethnographischen Schilderungen jener Zeit ein.

Über seine weitere Geschichte geben uns vor allem die Literaturverzeichnisse der Sui- und T'ang-Annalen einigen Aufschluß. Das Sui schu[1] zitiert unser Werk unter dem Titel Sui si yü t'u 隋西域圖 in drei küan; diese Kapitelzahl bleibt in allen Quellen dieselbe. Das Kiu T'ang schu[2] führt in der geographischen Abteilung seines Bücherkataloges (Kap. 46 fol. 19v°) von P'eï Kü nur eine Schrift über Sitten und Gebräuche in Korea[3] an, während es sein Si yü t'u ki nicht erwähnt. Beide Werke werden dann aber im T'ang schu verzeichnet,[4] nur daß hier ihre Titel durch eine Reihe anderer getrennt sind. Dazu kommt noch ein früheres Zeugnis: in dem zwischen 976 und 983 entstandenen T'ai-p'ing huan yü ki 太平寰宇記, der großen Beschreibung des Sung-Reiches, haben sich zwei Zitate aus unserem Si yü t'u ki erhalten (vgl. unten S. 226ff.). Die Neubearbeitung der T'ang-Annalen durch Ou-yang Siu, Sung K'i und andere war ums Jahr 1060 vollendet; das Si yü t'u ki muß also noch damals in der kaiserlichen Bibliothek vorhanden gewesen sein. Wahrscheinlich sind dann die beiden Werke des P'eï Kü während der mit dem Einbruch der Kin verbundenen Wirren (1125/6) verloren gegangen; denn schon der betreffende Abschnitt des Sung-Kataloges schweigt über sie. Wie lassen sich nun mit dieser Annahme die in späteren Quellen enthaltenen Angaben über das Si yü t'u ki vereinigen?

Das Yü hai 玉海, die bekannte Enzyklopädie aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts,[5] widmet unserem Werk eine eigene Notiz, die folgendermaßen lautet: „Im zweiten Jahr der Periode Ta-ye (606 n. Chr.), als die verschiedenen Stämme des Westgebietes, um Tauschhandel zu treiben, nach Tschang-ye kamen, erhielt P'eï Kü den Befehl, diese Sache zu überwachen.

[1] Kap. 33 fol. 11r°. Die Redaktion des Sui schu erfolgte nach 618 durch Wei Tschêng (581—643).

[2] Die Zusammenstellung dieses Werkes besorgte der i. J. 934 zum „Historiographen" ernannte Liu Hü 劉昫 (897—946, s. Giles, Nr. 1308).

[3] Kao-li fêng-su 高麗風俗 in 1 Kapitel; darunter in kleiner Schrift 裴矩撰 „von P'eï Kü verfaßt".

[4] Kap. 58 fol. 14r°: 裴矩高麗風俗一卷....裴矩又譔西域圖記三卷. Eine Übersicht über die in Kapitel 58 des T'ang schu genannten Geschichtswerke gibt A. Pfizmaier in seiner Abhandlung, Der Stand der chines. Geschichtsschreibung in dem Zeitalter der Sung (Wien 1878). Leider sind ihm bei der Wiedergabe der Titel zahlreiche Fehler unterlaufen; so übersetzt er die Angabe über das Si yü t'u ki „Nochmals zusammengestellte Verzeichnungen der Länder der westlichen Grenzen mit Abbildungen. Von Pei-Khiü" (S. 76 des Sonderabdruckes). In Wirklichkeit heißt dieser Satz einfach: „P'eï Kü verfaßte ferner ein Si yü t'u ki". Wie kommt Pfizmaier schließlich dazu, als Verfasser des T'ang schu einen Kung-liang 公亮 zu nennen (S. 6)?

[5] Der Verfasser des Yü hai, Wang Ying-lin 王應麟, starb 1296, sein Werk blieb längere Zeit Manuskript und wurde i. J. 1337 zum ersten Male gedruckt; vgl. BEFEO II 336 Anm. 2 und 3.

Er zog dann bei allen Handel treibenden Barbaren Erkundigungen über ihre heimischen Sitten, über die Berge und Flüsse, sowie über die schwer oder leicht zugänglichen Plätze ein und schrieb auf Grund hiervon das Si yü t'u ki in drei Kapiteln; es umfaßt zusammen 44 Länder. Außerdem fertigte er Landkarten an. Im ganzen werden darin drei Routen angegeben: eine nördliche von I-wu ausgehende, eine mittlere, die von Kao-tsch'ang, und eine südliche, die von Schanschan und Yü-t'ien ausgeht. Diese drei Routen laufen in Tuan-huang[1] zusammen. Nach seiner Rückkehr überreichte er (das Werk) dem Kaiser. Im dritten Jahr (607) wußte P'eï Kü (die Herrscher von) Kao-tsch'ang und I-wu zu bereden, daß sie am chinesischen Hofe zur Huldigung erschienen. Später besiegte er die T'u-yü-hun und erweiterte das (chinesische) Gebiet um mehrere tausend li".[2] Hieran schließen sich die Titel einiger anderer Werke über Zentralasien, und auf diese folgt zum Schluß noch ein kurzes dem Schï-ki tscheng yi 史記正義 entnommenes Zitat des Si yü t'u ki (vgl. unten). Man sieht auf den ersten Blick: die ganze Notiz des Yü hai setzt eine unmittelbare Kenntnis des besprochenen Werkes nicht voraus, sondern ist nur aus einzelnen der Biographie des P'eï Kü entlehnten Angaben zusammengestellt; dies bestätigen zudem auch die vor obiger Notiz stehenden Zeichen: 裴矩傳 „(nach der) Biographie des P'eï Kü". Im 13. Jahrhundert scheint man demnach vom Si yü t'u ki keine direkte Kenntnis mehr besessen zu haben.[3] Wir dürfen also wohl von vornherein annehmen, daß auch alle übrigen Zitate, die sich daraus in späteren Schriften finden, auf irgendwelche Zwischenquellen zurückgehen. So steht z. B. in dem um 1823 veröffentlichten Si yü schui tao ki 西域水道記 ein bereits von Chavannes[4] bemerktes Fragment des P'eï Kü; gerade dieses ist aber nicht direkt dem Si yü t'u ki entlehnt, sondern stammt, wie der Verfasser dort ausdrücklich angibt, aus dem alten Schï-ki tschêng yi.[5]

[1] 端煌 ist, wie sich aus dem Paralleltext des Sui schu (vgl. unten S. 226) ergibt, identisch mit Tun-huang 敦煌.

[2] Yü hai (Ausgabe des Tschê-kiang schu kü von 1883) Kap. 16 fol. 5r°: 裴矩傳: 大業二年西域諸國至張掖交市、令矩護視、乃訪諸商胡國俗山川險易、撰西域圖記三卷合四十四國、別造地圖、凡爲三道: 北道起伊吾、中道起高昌、南道起鄯善、于闐總湊端拠皇、還秦之、三年矩說高昌伊吾等入朝、後破吐谷渾拓地數千里. Diese Notiz hat schon Julien in seiner Übersicht über die chinesischen Beschreibungen der Si-yü (JA 1847, Tome X, S. 285/6) herangezogen, ohne eine genaue Übersetzung davon zu geben.

[3] Bezeichnend hierfür ist auch, daß Ma Tuan-lin in Kap. 206 seines Wên hien t'ung k'ao vom Ende des 13. Jahrhunderts das Si yü t'u ki des P'eï Kü nicht mehr verzeichnet.

[4] Documents S. 15 Anm. 3. Das Si yü schui tao ki beschreibt die Fluß-Systeme in Ostturkistan, mehr vom geschichtlichen als geographischen Standpunkt aus. Sein Verfasser Sü Sung 徐松 (Beiname: Sing-po 星伯) hatte als Verbannter in Turkistan gelebt. Die mir vorliegende Originalausgabe in 5 Bänden enthält ein Vorwort des Verfassers von 1821, ferner Vorreden von Têng T'ing-tschêng 鄧廷楨 (1775–1846, s. Giles, B D 1905) und Lung Wan-yü 龍萬育 aus dem Jahr 1823.

[5] Über dieses Werk s. unten S. 229 A. 3.

Man hat nun wiederholt darauf hingewiesen,[1] wenn heute das Si yü t'u ki auch verloren sei, so bestehe eine gewisse Entschädigung für seinen Verlust darin, daß sich die wesentlichsten Angaben des P'eï Kü in den Annalen der Sui-Dynastie, besonders in der Beschreibung der Westländer (Kap. 83), erhalten hätten. Diese Annahme wird, wie Herrmann[2] des näheren ausführt, durch einen Vergleich mit P'eï Kü's Straßenverzeichnis in der Vorrede seines Si yü t'u ki zur Gewißheit erhoben. Von den 27 dort genannten Stationsnamen kehren fast alle im Annalenwerk mit genau denselben Schriftzeichen wieder, und nur ganz wenige treten hinzu, eben weil sie abseits der Straßenzüge liegen. Schließlich spricht noch ein anderer, bisher nicht beachteter Umstand für obige Annahme: in der kurzen Einleitung, die Kapitel 83 des Sui schu der Beschreibung der einzelnen Reiche voranschickt, wird P'eï Kü unter den kolonialen Pionieren der Sui-Dynastie besonders erwähnt. Der Verfasser deutet dort zuerst die Geschichte der Westländer unter den Han- und folgenden Dynastien mit einigen Strichen an, um dann fortzufahren:[3] „In der Zeit des Kaisers Yang entsandte man den Zensor[4] Weï Tsie 韋節 und den Sekretär im Justizministerium[5] Tu Hing-man 杜行滿 in die Länder der Westbarbaren. Sie kamen nach Ki-pin[6] und erhielten dort einen Becher aus Achat, in Wang-schê-tsch'êng[7] empfingen sie buddhistische Sūtras, im Reiche Schï[8] erhielten sie zehn Tänzerinnen, Löwenfelle und Haare der „Feuerratte";[9] darauf kehrten sie zurück. Der Kaiser

[1] von Richthofen, China S. 530; Hirth, Wiener Zeitschrift X S. 229 und Nachworte S. 38; Wieger, T H II 1514.

[2] OZ VIII S. 195.

[3] Der folgende Text des Sui schu (Kap. 83 fol. 1r°) findet sich mit einigen ganz geringen Abweichungen auch im Peï schï (Kap. 97 fol. 2r°).

[4] 侍御史 schï yü schï.

[5] 司隸從事 sse-li ts'ung-schï (vgl. Hirth, Nachworte S. 38, Anm. 2).

[6] Der Ausdruck Ki-pin bezeichnete unter den Han und nördlichen Weï Kaschmir, unter den T'ang aber Kapiça (s. Chavannes, Documents S. 52 Anm. 1); welches von beiden hier gemeint ist, läßt sich nach Chavannes (B E F E O III 438 Anm. 1) kaum entscheiden.

[7] 王舍城 eig. „die Stadt der königlichen Residenz", wahrscheinlich identisch mit Rājagṛhapura in Mittelindien; vgl. Chavannes, B E F E O III 438 Anm. 2 und Documents S. 224 Anm. 5. Vielleicht kann zur genaueren Identifizierung dieses Ortes eine bisher nicht beachtete chinesische Glosse helfen. Das Schi-ki tschêng yi (Kap. 123 fol. 3v°) trägt zu dem Ausdruck 身毒國 (= Indien) eine Reihe von Erklärungen aus verschiedenen Quellen zusammen, darunter auch mehrere Zitate aus dem i. J. 642 verfaßten Kua ti tschï 括地志 (s. Franke, Beiträge S. 6 Anm. 1); in einem Fragment dieses Werkes wird nun ein Reich namens Wang-schê erwähnt und auch die einheimische Bezeichnung (Tsui-yüe-tschï) dafür angegeben (王舍國胡語曰罪悅祇國). Die weitere Untersuchung dieser Frage gehört aber nicht hierher.

[8] 史國 entspricht Kesch, dem heutigen Schāhr-i-sabz.

[9] 火鼠毛. Die chinesische Buchgelehrsamkeit erklärte die Fasern vom Asbest als Haare eines merkwürdigen Nagetieres, das ins Feuer gehen könne, ohne zu verbrennen. Den Zusammenhang dieser

befahl ferner dem Herzog von Wên-hi, namens P'eï Kü, sich nach Wu-weï und Tschang-ye zu begeben, um (die Stämme dort für China) zu gewinnen. Unter ihnen gab es 44 Staaten mit einem Häuptling an der Spitze. Wenn Gesandte von ihnen an den (chinesischen) Hof kamen, wußte sie P'eï Kü durch (Gewährung) großer Vorteile auf seine Seite zu ziehen und veranlaßte sie, untereinander (für China) Propaganda zu machen. Während der Periode Ta-ye (605—616) brachten so (die Vertreter von) mehr als 30 Staaten sich gegenseitig an den chinesischen Hof. Der Kaiser ernannte infolgedessen einen „Kommissar der Westländer", der diese beschützen sollte. Als es später in China zu großen Unruhen kam, hörten die Tributgesandtschaften an den Hof auf. Die Tatsachen gingen größtenteils verloren;[1] bis heute haben sich nur von 20 Staaten noch Berichte erhalten." Die Erwähnung des P'eï Kü an dieser Stelle deutet meiner Ansicht nach darauf hin, daß die Resultate seiner systematischen Nachforschungen über fremde Völker größtenteils in die folgende Beschreibung der Westländer im Sui schu übergegangen sind. Freilich sind dort sicher auch noch andere Quellen benutzt, vor allem die Berichte der vorher genannten, ums Jahr 610 in den Westen entsandten Expedition unter Weï Tsie und Tu Hing-man. Von dem Bericht des Weï Tsie hat uns das T'ung tien 通典 den Titel sowie ein längeres interessantes Fragment über Sogdiana (K'ang 康) erhalten.[2]

Wir geben nun zunächst die Übersetzung der oben aus dem Zusammenhang der Biographie losgelösten Vorrede des Si yü t'u ki; daran soll sich die Sammlung und Erklärung der wenigen bisher nachgewiesenen Fragmente dieses Werkes schließen.

„Ich habe gehört: als Yü die neun Provinzen einrichtete und den (Huang-) ho regulierte, ist er dabei nicht über den Felsen Tsi hinausgegangen;[3]

Vorstellung mit der im hellenistischen und arabischen Orient verbreiteten Legende vom Salamander hat B. Laufer (T P 1915, S. 299—373) hergestellt und scharfsinnig gedeutet; zur obigen Stelle vgl. dort S. 313 Anm. 1.

[1] d. h. die Aufzeichnungen über die geschichtlichen Ereignisse. Der Text lautet im Sui schu: 然事多 (fehlt im Peï schi) 亡失, 今 (dafür im Peï schi 書) 所存錄者二十國焉.

[2] Übersetzt von Chavannes, Documents S. 138 Anm. Die Schrift des Weï Tsie führte den Titel Si fan ki 西蕃記 „Bericht über die Barbaren des Westens".

[3] Die Beschreibung der von Yü eingerichteten neun Provinzen bildet den ersten Teil des Yü kung (vgl. auch Chavannes, B E F E O III 221). Dort wird berichtet, Yü habe den Huangho von Tsi schï 積石 bis Lung mên „geordnet", wie Legge das Zeichen 導 nach den späteren Kommentatoren übersetzt (Chin. Cl. III 134), oder „bereist", wie Chavannes es deutet (M H I 135 und 141). Tsi schï ist der Name einer Bergmasse im Westen des Bezirkes Ho tschou im mittleren Kansu; dort tritt der Huangho durch eine Enge in die Ebene von Lan-tschou fu heraus und beginnt wieder schiffbar zu werden. Vgl. Richthofen, China Bd. I, S. 263 Anm. 1 und Chavannes, B E F E O III 230 Anm. 3.

als die Ts'in (-Dynastie) nach Vereinigung der sechs Reiche[1] Grenzbefesti-gungen anlegte, ist sie dabei nur bis Lin-t'ao[2] gekommen. Schon daraus läßt sich ersehen, daß die verschiedenen Stämme der westlichen Barbaren in fernen, weit entlegenen Gegenden wohnen; bis dahin ist noch keine Zivilisation gedrungen, und unsere alten Schriften berichten darüber nur wenig. Nachdem die Han-Dynastie den Grund zu ihrer Herrschaft gelegt hatte, wurde (das Gebiet) rechts des (Huang-) ho erschlossen und angegliedert.[3] Die Zahl der ihrem Namen nach bekannten Staaten betrug damals 36; infolge Teilungen zerfielen sie später in 55 Königreiche.[4] Dann setzte man dort Militärkommissare und Generalprotektoren[5] ein, um (die Gebiete für China) zu gewinnen und zu erhalten. Indessen — diese empörten sich bald, bald unterwarfen sie sich wieder; und so mußte man oft Feldzüge dorthin unternehmen. Unter der späteren Han-Dynastie wurden jene Beamten-stellen wiederholt aufgehoben.[6] Von Ta-yüan[7] an kannte man zwar ungefähr die Bevölkerungszahl der einzelnen Staaten, ihre Berge und Flüsse trugen

[1] Damit sind die sechs großen Lehenstaaten Wei 魏, Han 韓, Tschao 趙, Tsch'u 楚, Yen 燕 und Ts'i 齊 unter der Tschou-Dynastie gemeint; nach ihrem Sturz vereinigte Ts'in Schï Huang-ti ganz China in seiner starken Hand.

[2] Im Jahre 214 v. Chr. beschloß Schï Huang-ti, die Grenzbefestigungen, welche die früheren Lehen-staaten im Norden zur Verteidigung gegen die Einfälle der Hunnen angelegt hatten, miteinander zu ver-binden; so entstand das gigantische Unternehmen der Großen Mauer, die von Lin t'ao 臨洮 im Westen bis Schan-hai kuan 山海關 im Osten sich erstreckte (Lin-t'ao entspricht der heutigen Unterpräfektur Min 岷 im südlichen Kansu). Vgl. Chavannes, Documents Stein, S. V der Einleitung und über die Vorgeschichte der Großen Mauer, BEFEO III 221 Anm. 4.

[3] Die Erschließung Zentralasiens knüpft sich an den Namen des Tschang K'ien, der i. J. 126 v. Chr. von seiner Gesandtschaftsreise zurückgekommen war. In der Folgezeit dehnten die Chinesen durch sieg-reiche Feldzüge wie durch eine kluge Kolonialpolitik ihre Herrschaft bis Ferghana aus, bis sie schließlich i. J. 60 v. Chr. das gesamte Gebiet des Tarimbeckens zu einer besonderen chinesischen Provinz unter einem Generalprotektor erhoben.

[4] Die Zahl von 36 Königreichen findet sich übereinstimmend in den beiden Han-Annalen. Während nun diese 36 Reiche nach dem Ts'ien Han schu (Kap. 96 A fol. 1r°) später allmählich in mehr als 50 zer-fielen, gibt das Hou Han schu (Kap. 118 fol. 1r°) genauer 55 an und verlegt diese Teilung in die Zeit zwischen 6 v. und 5 n. Chr. Vgl. Chavannes, T P 1907 S. 155 und Herrmann, Seidenstraßen S. 56. — Im Paralleltext des Pei schï steht an unserer Stelle die Zahl 46 (statt 36); es kann sich hier aber nur um einen Druckfehler handeln. Chavannes bemerkt (T P 1905 S. 528 Anm. 3), diese 36 Reiche hätten nur die heute als Dsungarei und Ostturkistan bekannten Gegenden umfaßt; es könnten also nur sehr kleine Fürsten-tümer gewesen sein.

[5] 校尉都護. Der Posten eines Militärkommissars (sein voller Titel war 使者校尉) wurde bald nach dem Jahre 101 v. Chr. geschaffen und i. J. 60 v. Chr. in den eines Generalprotektors 都護 umgewandelt (Chavannes, a. a. O. S. 153/4).

[6] Die einzelnen Veränderungen im chinesischen Verwaltungssystem der Westländer unter der späteren Han-Dynastie verzeichnet das von Chavannes übersetzte Kapitel 118 des Hou Han schu; daneben vgl. auch Herrmann, Seidenstraßen S. 46, Anm. 1.

[7] Mit Ta-yüan 大宛 bezeichneten die Chinesen Ferghana (s. unten S. 228).

aber noch keine Bezeichnungen; und was Sippen- und Familiennamen, Sitten und Gebräuche, Bekleidung und Erzeugnisse betrifft, so gab es darüber noch keine Aufzeichnungen, und in China hatte man davon noch nichts gehört. Während nun im unabläßigen Wechsel der Zeiten eine lange Reihe von Jahren und Generationen dahinging, wurden dort (Staaten) vereinigt und (andere) vernichtet; ihr gegenseitiges Verhalten führte bald zur Blüte, bald zum Untergang. Entweder entsprach ein Land einem älteren Staat, dessen Namen man in die heutige Bezeichnung umgeändert hat, oder die Bewohner waren nicht mit einem früheren Stamme (dort) identisch und folgten[1] doch dem alten Namen. Dazu kommt noch: die verschiedenen Stämme schoben sich ineinander und die Grenzen veränderten sich; die Sprachen der Barbaren sind ganz verschieden (von der chinesischen), und es ist sehr schwierig, die Verhältnisse dort zu erforschen. Was die Länder nördlich von Yü-ti'en und östlich des Ts'ung-ling[2] betrifft, so finden sich, wenn man in den früheren Geschichtswerken nachsieht, über 30 Staaten angegeben. Später vernichteten sich aber diese wieder gegenseitig und es blieben von ihnen nur zehn erhalten; die übrigen sind sämtlich verschwunden und vom Boden hinweggefegt. Man findet überall nur völlige Verödung und Ruinenstätten;[3] so lassen sich (dort) keine genauen Feststellungen mehr machen. Der Kaiser, vom Himmel berufen, ernährt alle Wesen und macht keinen Unterschied zwischen Chinesen und Barbaren. Die Völker aller Lande bewundern unsere Kultur im höchsten Grad. Bis von den Gegenden, wohin der Wind fährt und wo die Sonne untergeht, bringen sie Tributgeschenke und knüpfen Beziehungen mit uns an; selbst aus den fernsten Ländern erscheinen sie hier.

Nachdem ich (den Auftrag erhalten, die Barbaren) mit friedlichen Mitteln zu gewinnen und den Handel auf den Paßmärkten zu überwachen, habe ich die vorhandenen schriftlichen Aufzeichnungen durchforscht und Angehörige der Barbarenstämme ausgefragt; wenn über etwas Zweifel bestanden, dann habe ich die verschiedenen mündlichen Aussagen in Übersetzung wiedergegeben.[4] Von Kleidung, Schmuck, Sitten und Gebräuchen in den betreffenden Ländern ausgehend, habe ich überall das Aussehen von Fürsten wie gewöhnlichen Leuten geschildert und in farbigen Abbildungen[5]

[1] Sui schu 因襲, die Lesung des P'ei schi 同襲 ist anscheinend ein Druckfehler.

[2] Yü-t'ien 于闐 oder Khotan; unter Ts'ung ling verstehen die Chinesen die Gebirgsketten des Pamir.

[3] Die Lesart des Pei schi 丘墟 verdient den Vorzug vor der des Sui schu 兵墟 „durch Waffen-(gewalt entstandene) Ruinen". Auch das P'ei wên yün fu bringt nur Beispiele für den ersteren Ausdruck.

[4] Sui schu: 譯來口, Pei schi 詳來口 („ich habe die verschiedenen mündlichen Äußerungen genau verzeichnet").

[5] 丹青模寫. Der Ausdruck tan-ts'ing ist nicht anders zu verstehen, als daß die Zeichnungen koloriert waren.

vorgeführt. So sind „die mit Illustrationen versehenen Aufzeichnungen über die Westgebiete" (Si yü t'u ki) entstanden; sie bilden im ganzen drei Kapitel und umfassen zusammen 44 Staaten[1]. Außerdem habe ich noch eine Landkarte entworfen und auf ihr alle wichtigen Punkte genau vermerkt, vom Si-k'ing[2] bis südlich des „Nordmeers"[3] etwa 20000 li in direkter Länge und Breite. Wie ich annehme, haben reiche Kaufleute und Großhändler dieses ganze Gebiet schon nach allen Seiten bereist und durchzogen; deshalb sind die Verhältnisse in den verschiedenen Staaten dort allgemein bekannt. Daneben gibt es jedoch auch entlegene, unkultivierte Gegenden in weiter Ferne; es ist schwierig, durch rasche Fragen Erkundigungen über diese einzuziehen. Man darf sich aber nicht auf Haltloses stützen; infolgedessen sind (in meinem Werk) Lücken vorhanden. Die Annalen der beiden aufeinander folgenden Han-Dynastien enthalten ein Kapitel über die westlichen Gebiete:[4] hier wird auch nur bei einigen zehn Familien von einem König gesprochen, und so finden sich lauter Bezeichnungen, die der Wirklichkeit nicht entsprechen. In der vorliegenden Darstellung handelt es sich jedoch überall um mehr als 1000 Familien. Weitaus den größten Gewinn bringen (die Länder) am Westmeer, die kostbare und seltsame Dinge in Menge produzieren. Von den in den Bergen hausenden Eingeborenen habe ich meistens auch die, welche die Bezeichnung „Staat" nicht führen oder nur kleine Stämme bilden, unerwähnt gelassen.

Von Tun-huang zum Westmeer führen im ganzen drei Routen[5], die

[1] Das Pei schi schreibt „45 Staaten".

[2] Der Si-k'ing 西傾 ist eine sehr ausgedehnte Bergkette, die sich quer durch das Kukunor-Gebiet und Kansu bis zur Präfektur Kung-tsch'ang hinzieht (Chavannes, MH I 129 und 137). Damit stimmt auch eine Bemerkung des Yen Schi-ku (579—645), wonach der Si-k'ing südwestlich von Lin-t'ao (s. oben S. 222 Anm. 2) liegt, überein.

[3] Die Erwähnung des „Nordmeeres" 北海 an dieser Stelle muß überraschen; man erwartet hier eine Angabe über die Ausdehnung der Westländer nach Westen hin. Der Ausdruck „Nordmeer" bezeichnet weder ein wirkliches Meer, noch einen See, sondern das Meer, welches nach der chinesischen Theorie das Erdquadrat im Norden begrenzt (s. Herrmann OZ VIII S. 186).

[4] Ts'ien Han schu Kap. 96 und Hou Han schu Kap. 118.

[5] Die folgende Beschreibung der drei Handelsstraßen zwischen China und dem Westen hatte zuerst C. F. Neumann (vgl. oben S. 84) der Wissenschaft erschlossen. Auf seiner recht anfechtbaren Übersetzung beruhten dann noch die Bemerkungen von Richthofens (China Bd. I, S. 530 Anm. 1). Seitdem hat unsere Kenntnis der historischen Geographie Zentralasiens weitere Fortschritte gemacht, so daß es möglich war, die verschiedenen Ländernamen in dem Bericht des P'ei Kü mit Sicherheit zu identifizieren. Eine genaue Interpretation der obigen Stelle gibt Chavannes (T P 1905 S. 534 Anm. 3) im Verlaufe seiner vom Wei lio ausgehenden Untersuchung der zentralasiatischen Handelsstraßen. Schließlich hat A. Herrmann (OZ VIII S. 194 ff.) vom geographischen Standpunkte aus diese Frage nochmals aufgenommen und abschließend behandelt. Es hieße also Gesagtes nur wiederholen, wenn wir nochmals auf alle Einzelheiten des Textes eingehen wollten. — Herrn Dr. Herrmann bin ich für eine Reihe von Zusätzen und Berichtigungen, die er mir zu diesem Teil meiner Arbeit übersandt hat, zu großem Dank verpflichtet.

alle große strategische Bedeutung haben[1]. Die nördliche Route geht von I-wu aus, führt am See P'u-leï, an den Stämmen der T'ie-lê, am Hofe des Türkenchans vorbei, überschreitet dann die nordwärts fließenden Ströme, erreicht das Reich Fu-lin[2] und erstreckt sich bis zum Westmeer. Die mittlere Route geht von Kao-tsch'ang, Yen-k'i, K'iu-tse und Su-lê aus, überschreitet den Ts'ung-ling, führt dann durch die Reiche P'o-han und Su-tui-scha-na, weiter durch das Reich K'ang, das Reich Ts'ao, das Reich Ho, das große und kleine Reich Ngan,[3] das Reich Mu, erreicht Persien und erstreckt sich bis zum Westmeer. Die südliche Route geht von Schan-schan, Yü-t'ien, Tschu-kü-po und Ho-p'an-t'o[4] aus, überschreitet den Ts'ung-ling, führt weiter durch Hu-mi, T'u-huo-lo, die Yi-ta, Fan-yen, das Reich Ts'ao,[5] erreicht die nördlichen P'o-lo-mên und erstreckt sich bis zum Westmeer.[6] Von den an diesen drei Routen liegenden Reichen hat jedes auch selbst wieder Straßen, welche die Verbindung zwischen Süden und Norden herstellen[7]. Will man z. B. in das östliche Frauenreich[8] oder in das Land der südlichen P'o-lo-mên kommen, so braucht man nur diesen Verbindungsstraßen zu folgen, um dahin

[1] 襟帶: Den Ausdruck hat bereits Herrmann a. a. O. richtig erklärt.

[2] Über den Namen Fu-lin bestand, wie man weiß, eine Kontroverse zwischen Chavannes und Hirth; nach Chavannes hat dieser Name ursprünglich das römische Reich von Byzanz bezeichnet und wurde dann auf Syrien angewendet; nach Hirth stellt er eine Transkription von Bethlehem dar und wurde später auf Byzanz ausgedehnt. Die Frage ist heute zu Gunsten Konstantinopels (Fu-lin = [εἰς τὴν] πόλιν) entschieden; vgl. Herrmann OZ VIII S. 198.

[3] Groß-Ngan 安 ist identisch mit Buchārā und Klein-Ngan mit Kharghān bei Karmynia; die Reihenfolge der beiden Reiche muß hier umgekehrt werden, da von Osten nach Westen zuerst Kharghān und dann Buchārā kommt (Chavannes a. a. O. S. 535 Anm.).

[4] 喝盤陀 (唱 im Sui schu erklärt Chavannes als Druckfehler). Über die Lage dieses Landes vgl. Chavannes, Documents S. 124 Anm. 3.

[5] Die von S. Lévi und Marquart vorgeschlagene Identifizierung des Reiches Ts'ao 漕 mit Ghazni (Zābul) glaubt Chavannes ablehnen (Documents S. 130 Anm. 2) oder wenigstens mit einem Fragezeichen versehen (T P 1905 S. 535 Anm.) zu müssen. Sicherlich ist aber von diesem Ts'ao das vorher genannte 曹 (= Tschtykan, nordwestlich von Samarkand) zu unterscheiden.

[6] Soweit reicht Chavannes' Übersetzung. — Vom Westmeer gilt analog das oben vom Nordmeer Gesagte.

[7] Die Querstraßen behandelt Herrmann, Handelsstraßen S. 109 ff.

[8] Sui schu: 東女國, Pei schï: 東安國. Das Reich Ost-Ngan wird in chinesischen Quellen auch das kleine Ngan (Kharghān) genannt; s. Chavannes, Documents S. 137. Andererseits finden sich im Sui schu (Kap. 83 fol. 5r°) und im T'ang schu (Kap. 221 上 fol. 3r°) Beschreibungen eines östlichen Frauenreiches (übersetzt bei W. W. Rockhill, The Land of the Lamas S. 339 ff.). Dieses Frauenreich lag nun nach einer Angabe des T'ang schu (Kap. 221 A fol. 9v°) 3000 li südlich von Tschu-kü-po 朱俱波 (dem heutigen Karghalik bei Yarkand). Eine Zusammenstellung dieser Gegend mit dem Land der südlichen P'o-lo-mên (Hindus) erscheint viel natürlicher als die Erwähnung des Reiches Ost-Ngan nordöstlich von Buchārā; der Vorzug gebührt also der Lesart des Sui schu 東女國. Die chinesischen Nachrichten über die verschiedenen „Frauenreiche" und die durch sie entstandenen Verwechslungen hat Pelliot, B E F E O IV 299—303 kritisch beleuchtet; weitere Literatur hierüber T P 1912 S. 358 Anm.

zu gelangen. Wie man weiß, bilden I-wu, Kao-tsch'ang und Schan-schan die Eingangspforten zu den Westgebieten. (Die Straßen von dort) laufen sämtlich in Tun-huang zusammen; so stellt dieser Ort gleichsam den Schlund[1] (jener Länder) dar. Gestützt auf das Ansehen und die Tugend unseres Landes wie auf die Tapferkeit und Stärke unseres Heeres könnten wir über den Flüssen Mêng und Fan[2] unser Banner hissen und jenseits vom K'un-lun[3] unsere Rosse tummeln: das alles würde so leicht sein wie das Umdrehen der Hand; wohin vermöchten wir nicht zu gelangen? Indessen die Türken und T'u-yü-hun haben sich in die Leitung der K'iang- und Hu-Staaten[4] geteilt und legen ihnen Hindernisse in den Weg; deshalb kommen diese nicht länger mit Tributgeschenken an unseren Hof. Jetzt benutzen sie aber jede Gelegenheit, um uns durch Händler heimlich ihrer treuen Ergebenheit zu versichern: mit gestrecktem Hals schauten sie sehnsüchtig nach uns aus und verlangten, unsere Untertanen zu werden. Des Kaisers Güte ist überreich und seine Gnade umfaßt die ganze Welt: so lasse man (die Barbaren) sich unterwerfen und stelle die Ruhe dort her; man muß sie mit friedlichen Mitteln für die Dauer gewinnen.[5] Eure Majestät schicke also Gesandte zu ihnen, biete aber nicht Truppen und Kriegswagen auf. Wenn sich einmal die verschiedenen Barbarenstämme unterworfen haben, so können die (T'u-yü-hun und) Türken[6] vernichtet werden; dann ergibt sich vielleicht eine Gelegenheit zur Vereinigung von Barbaren und Chinesen. Alles was ich berichte, soll nur dazu dienen, das Ansehen und die Kultur Chinas den fernsten Ländern zu offenbaren."

Von den Fragmenten des Si yü t'u ki seien zunächst die beiden im T'ai-p'ing huan yü ki 太平寰宇記[7] enthaltenen Zitate erklärt. Ihre Ent-

[1] 咽喉之地. Über Tun-huang s. oben S. 96, Anm. 9.

[2] 濛汜: über die Flüsse Mêng und Fan vermag ich keine sicheren Angaben zu machen. Das K'ang-hi tze-tien zitiert eine Stelle aus dem Schui king tschu 水經注 des Li Tao-yüan 酈道元 (gest. i. J. 527 n. Chr., s. Chavannes, T P 1905 S. 563), wo ein Fluß Mêng erwähnt wird, der im Nordwesten des Kreises Schang-kuei 上圭縣 (im Südwesten der heutigen Unterpräfektur Ts'in 秦州, Provinz Kansu) entspringt; ob dieser hier gemeint ist, erscheint mir aber sehr fraglich. Unter 汜 führt K'ang-hi nur einige Flüsse in Schantung und Honan auf, die von vornherein ausscheiden.

[3] Kun-lun 崑崙 bezeichnet im Yü kung das hunnische Nomaden- und Räubervolk nördlich vom Wei-Tal bis ins Ordos-Land hinein. Später wurde der Name irrtümlich auf das Quellgebirge des Huangho übertragen und erlangte seit Han Wu-ti mythologische Bedeutung, weil es von da an in den Mittelpunkt der chinesischen Erdkarte rückte (Herrmann).

[4] Unter K'iang verstehen die Chinesen allgemein die Stämme tibetischer Rasse im Westen; über Hu s. oben S. 96 Anm. 3.

[5] 務存 (在 im Pei schi Druckfehler?) 安輯. [6] Sui schu 渾厥, Pei schi 突厥.

[7] Das T'ai-p'ing huan yü ki des Yo Schi 樂史 bildet die große geographische und statistische Beschreibung des Sung-Reiches aus dem Zeitraum 976–983; s. Wylie, Notes on Chinese Literature (1902) S. 44 und Courant, Catalogue des livres chinois .. No. 1393–1401. Das Werk ist mir leider nicht zugänglich.

deckung verdanken wir Tschang Tsung-yüan 章宗源[1], der in seinem Sui king tsi tschï k'ao tschêng 隋經籍志考證 für jedes im Sui-Katalog aufgeführte Werk eine Reihe von Belegstellen aus der späteren Literatur zusammengestellt hat. So widmet er darin auch dem Si yü t'u ki eine kurze Notiz (Kap. 6, fol. 57r°), die er mit einigen aus dem Sui schu stammenden Angaben über P'eï Kü und seine Beschreibung der Westländer einleitet. Am Schluß folgen dann die beiden dem T'ai-p'ing huan yü ki entnommenen Fragmente; sie betreffen den Vulkan Po-schan in Zentralasien und die Rosse von Ta-yüan.

Fragment 1: 白山一名阿羊舄山、常有火及烟、卽是山烟沙處 „Der Po-schan[2] (d.h. weißer Berg) wird auch A-kie-Berg genannt; er zeigt beständig Feuer und Rauch; dieser Berg ist nämlich ein Ort, wo es glühenden[3] Sand gibt." Über die Lage dieses Vulkans orientieren uns hinreichend die chinesischen Quellen. Nach dem Sui schu (Kap. 83, fol. 5v°) lag der Po-schan 170 li nördlich der Hauptstadt von Kutscha.[4] Das T'ang schu (Kap. 221 A, fol. 8r°) bezeichnet als Residenz des Herrschers von Kutscha die Stadt I-lo-lu 伊邏盧; diese „lehnt sich im Norden an das Gebirge A-kie-t'ien 阿羊舄田, das auch ›weißes Gebirge‹ heißt; es gibt dort beständig Feuer". Schließlich verweist Chavannes[5] auf eine Stelle des Si yü schui tao ki 西域水道記, wo der Po-schan mit dem heutigen Ešek-bašy 額什克巴什 identifiziert wird; dort entspringen die beiden östlichen Quellflüsse des Kyšyl. In den Bezeichnungen A-kie oder A-kie-t'ien will Chavannes Umschreibungen des türkischen Ak-tagh (d. h. weißer Berg) erkennen; Po-schan wäre also einfach die chinesische Übersetzung des einheimischen Namens. Diese Erklärung erscheint sprachwissenschaftlich und geschichtlich begründeter als die Deutung Ritters, der Aghie mit

[1] Tschang Tsung-yüan lebte unter K'ien-lung und starb i. J. 1800 in Peking. Seine „Kritischen Untersuchungen über das Literaturverzeichnis in den Sui-Annalen" waren nicht mehr zu Lebzeiten ihres Verfassers erschienen; als man sie endlich 1877 in Hu-peï drucken wollte, war nur mehr der die Geschichtswerke behandelnde Teil vorhanden (s. Pelliot, BEFEO VI S. 364 Anm. 2). Tschang Tsung-yüan hat nach Pelliot (BEFEO II S. 319 Anm. 5) auch die große Sammlung Yü han schan fang tsi yi schu 玉函山房輯佚書 zusammengestellt. Diese enthält nicht weniger als 600 nur noch in Fragmenten erhaltene Werke aus der Zeit von den Han bis zu den T'ang. Es wäre nun interessant zu wissen, ob dort vielleicht auch schon die Fragmente unseres Si-yü t'u ki gesammelt sind.

[2] oder Pai-schan, aber nicht Peï-schan, wie Richthofen (China I S. 560 Anm.) und auch Hirth, Wiener Zeitschrift 1896, S. 229 schreiben.

[3] Das Zeichen 烟 wird im Wörterbuch des K'ang-hi durch 炎焰 erklärt.

[4] 龜茲國都白山之南百七十里 „Die Hauptstadt des Reiches K'iu-tse (= Kutscha) liegt 170 li südlich des Po-schan".

[5] Documents S. 115, Anm. 2 und S. 237 Anm. 3. Über das Si yü schui tao ki s. oben S. 219 Anm. 4.

der idg. Wurzel ag (= Feuer, vgl. skr. agni-, lat. ignis) zusammenstellt.[1] Beachtung verdient noch eine abweichende Lesart im Kommentar des T'ung tien 通典;[2] der Schluß des obigen Fragmentes lautet dort (Kap. 191, fol. 20v°): 卽是出碙砂之處. Einer Erklärung bedarf hier der Ausdruck 碙砂 kang(?)-scha; das Zeichen 碙 findet sich in keinem Wörterbuch. Aus dem ganzen Zusammenhang des Satzes ergibt sich aber, daß damit ein mineralisches Produkt gemeint ist; darauf deutet auch die Zusammensetzung mit dem Radikal 石. Die chinesischen Quellen berichten in der Tat, daß am Po-schan große Mengen von Ammoniaksalzen, besonders Salmiak gewonnen wurden. Dieses Produkt war den Chinesen unter dem Namen nao-scha[3] bekannt; kang-scha scheint nur eine Variante jenes Ausdrucks zu sein. Das Sui schu erwähnt nun in seiner Beschreibung der Westländer (Kap. 83 fol. 4v° und 5v°) unter den Produkten von K'ang (= Sogdiana) und Kutscha auch das nao-scha; seine Erwähnung an dieser Stelle macht es wahrscheinlich, daß hier P'ei Kü's Werk als Quelle in Frage kommt.

Fragment 2: 大宛馬其烏馬騮馬多白耳、驄馬多赤耳、黃馬赤馬多黑耳、惟耳色別、自餘色與常馬不異. „Von den Pferden in Ta-yüan haben die Rappen und die Füchse (mit schwarzem Schweif)[4] meistens weiße Ohren, die Schecken[5] meistens rote Ohren, die Falben und Rotfüchse meistens schwarze Ohren. Sie unterscheiden sich nur durch die Farbe ihrer Ohren, während im übrigen ihre Färbung mit den gewöhnlichen Pferden übereinstimmt". Das Ta-yüan der chinesischen Quellen ist nach der neueren Forschung mit dem Ferghana-Becken identisch.[6] Die erste Kunde von diesem Land hatte Tschang K'ien i. J. 126 v. Chr. nach China gebracht. In seinem Reisebericht werden auch schon die edlen Rosse von Ta-yüan erwähnt. Auf ihren Besitz legte der Kaiser Wu solchen Wert, daß er zu diesem Zweck Gesandte und nach ihrer Ermordung zweimal ein Heer unter Li Kuang-li nach Ta-yüan

[1] Carl Ritter hat in seiner Erdkunde von Asien (Bd. I², Berlin 1832, S. 333–337) dem Vulkan Po-schan ein eigenes Kapitel gewidmet und darin auch die Nachrichten chinesischer Quellen nach den Übersetzungen von Klaproth, Rémusat und anderen verwertet. — Neuerdings hat Sylvain Lévi (JA 1913 S. 366 Anm.) auch die Chavannes'sche Herleitung aus dem Türkischen in Zweifel gezogen und A-Kie-t'ien aus dem tocharischen Dialekt B, den er mit der Sprache von Kutscha identifiziert, zu erklären versucht, indem er a-kie mit dem Kutscha-Wort arkwi „weiß" und t'ien mit dem Suffix tañe zusammenstellte.

[2] Das T'ung tien wurde i. J. 801 von Tu You 杜佑 vollendet; s. Chavannes, Documents S. 133 Anm. Unseren Zitaten liegt ein 1896 in Hang-tschou hergestellter Neudruck zugrunde, der wiederum auf einer kaiserlichen Ausgabe von 1748 beruht. Leider vermag ich nicht anzugeben, aus welcher Zeit der dort beigegebene Kommentar stammt.

[3] In seinem aufschlußreichen Werk Sino-Iranica, Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran (Chicago 1919) S. 503 ff. hat B. Laufer auch den von ihm auf ein soghdisches Wort zurückgeführten Ausdruck nao-scha behandelt; hier kann nur auf die erschöpfenden Ausführungen Laufers verwiesen werden.

[4] Für 騮 gibt das Schuo wên die Erklärung: 赤馬黑毛尾也.

[5] Diese Bedeutung des Zeichens 驄 ergibt sich aus dem Schuo wên (青白雜毛也); nach der Umschreibung des Liu schu ku 六書故 könnte man auch „zwiebelfarben" übersetzen (馬蔥青色).

[6] S. Herrmann, Seidenstraßen S. 5 Anm. 3.

schickte (104 bis 101 v. Chr.)[1]. Tschang K'ien erzählt zum ersten Mal die oft wiederholte Sage, wonach die Rosse dort „Blut schwitzten und von einem himmlischen Hengst abstammten.[2]" In späteren Quellen werden dann die wunderbaren Eigenschaften dieser Rassepferde noch weiter ausgeschmückt.

Am Schlusse der Beschreibung von Ta-yüan stellt der Kommentator des T'ung tien (Kap. 192 fol. 11r°) drei Zitate über dieses Land zusammen. Das erste stammt aus dem I wu tschï 異物志 des Sung Ying 宋膺 und berichtet verschiedene Wunderdinge von den dortigen Rossen. Die beiden anderen Zitate sind dem Si yü t'u ki des P'eï Kü (隋西域圖記) entnommen. Zunächst kehrt das oben als Fragment 2 bezeichnete Bruchstück etwas gekürzt wieder. Das folgende mit 又云 angeschlossene Zitat ist anscheinend nur hier erhalten. Daß es sich dabei wirklich um einen Satz aus der Länderbeschreibung des P'eï Kü handelt, unterliegt keinem Zweifel; die Chinesen reihen nämlich in der Regel mehrere Zitate eines Werkes mit Wendungen wie 又曰 oder 又云 aneinander, ohne jedesmal den Titel zu wiederholen.

Fragment 3: 王姓蘇色匿字底失槃陁、積代承襲不絕、[按今王即底失槃陁之後也]. „Der König (von Ta-yüan) führt den Familiennamen Su-sê-ni und den Beinamen Ti-schï-p'an-t'o. (Dieser Name) hat sich viele Generationen hindurch ununterbrochen vererbt. (Dementsprechend ist der heutige König ein Nachkomme des Ti-schï-p'an-t'ö)". Das Zeichen 按 deutet darauf hin, daß der eingeklammerte Satz nicht mehr zum eigentlichen Text des Si yü t'u ki gehört, sondern nur einen Zusatz des Kommentators bildet. Über die Geschichte des Herrscherhauses von Ta-yüan schweigt anscheinend die sinologische Literatur. Hier genüge die Bemerkung, daß Ti-schï-p'an-t'o sicher auf einen indischen Namen zurückgeht; die chinesische Transkription setzt als Original eine Form wie Tiṣyabandha voraus.[3]

Zwei weitere Fragmente des Si yü t'u ki sind uns im Schï ki tschêng yi 史記正義 des Tschang Schou-tsie 張守節[4] erhalten. Aus dieser Zwischenquelle ist das eine (Fragm. 4) in das Yü hai 玉海 (Kap. 16 fol. 5v°), das andere (Fragm. 5) in das Si yü schui tao ki 西域水道記 (Kap. 3 fol. 23v°)

[1] Vgl. Brossets Übersetzung von Kap. 123 des Schï ki (Journal Asiatique II 1828, S. 439 ff.). Neu bearbeitet hat dieses Kapitel, das den Reisebericht des Tschang K'ien enthält, Fr. Hirth im Journal of the American Oriental Society, Vol. XXXVII (1917).

[2] Bei Brosset a. a. O. S. 422. Diese Legende findet sich in erweiterter Form noch bei Ma Tuan-lin (Wên hien t'ung k'ao Kap. 337); s. die Übersetzung von Abel-Rémusat, Nouv. Mélanges As. I (Paris 1829) S. 200/1 bei J. Marquart, Erānšahr (Berlin 1901) S. 301.

[3] So werden nach Julien (Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits) die ersten beiden Silben in dem Namen Tiṣyarakṣitā (Hauptgattin des Aśoka) mit den Zeichen 底 (Nr. 1988 bei Julien) und 失 (Nr. 165) wiedergegeben. Die Zeichen 槃陁 finden sich z. B. in dem Ländernamen Ho-p'an-t'o 喝槃陀 (= 陁); Chavannes (Documents S. 328) nimmt für diesen eine originale Form Kar- (oder Gar-)bandha an. Nach Karlgren (T P 1920 S. 104 ff.) lautet die alte Aussprache der betreffenden vier Zeichen Tïäi-śi(śi̯ət)-b'uân-d'â.

[4] Seinen Kommentar zum Schï ki hat Tschang Schou-tsie i. J. 737 veröffentlicht (Chavannes, M H, I Einleitung S. CCXVI).

übergegangen. Leider kann ich das erste im Kommentar zum Schï ki nicht nachweisen; das zweite steht dort Kap. 123 fol. 6v°.

Fragment 4: 鉢汗古渠搜也 „Po-han entspricht dem alten K'ü-sou". Nach Herrmann ist Po-han, das anscheinend die chinesischen Wörterbücher nicht verzeichnen, identisch mit Ferghana. Den Namen K'ü-sou findet man bereits im Yü kung,[1] wo er einen Tribut bringenden Barbarenstamm an Chinas Nordwest-Grenze bezeichnet; später müssen die Chinesen seinen Sitz offenbar weiter nach Westen bis nach Ferghana verlegt haben.

Fragment 5: 在西州高昌縣東、東南去瓜州一千三百里、並沙磧之地、水草難行、四面危道路不可準記、行人唯以人畜骸骨及駝馬糞爲標要驗、以其道路惡、人畜卽不約行、曾有人於磧內時聞人喚聲、不見形、亦有歌哭聲、數失人、瞬息之間不知所在、由此數有死亡、蓋魑魅鬼未鬼罔魎兩也: „(Die Salzwüste) liegt in Si-tschou östlich des Kreises Kao-tsch'ang (Turfan) und ist nach Südosten 1300 li von Kua-tschou entfernt. Auf dem sandigen Boden dort kommen Wasser und Pflanzen nur selten vor(?). Nach allen Richtungen ist (die Gegend) unsicher, und die Wege lassen sich nicht genau feststellen. Den Reisenden dienen nur die Knochen von Menschen und Tieren sowie der Mist von Kamelen und Pferden als Wegweiser. Infolge des schlechten Zustandes der Wege scheuen sich Menschen und Tiere, sie zu benutzen.[2] Einst waren Leute in dieser Wüste, da vernahmen sie menschliche Rufe, ohne eine Gestalt zu sehen, und hörten auch Stimmen von Singenden und Weinenden. Häufig vermißt man eine Person, und wenige Augenblicke später weiß man nicht, wo sie blieb. Dadurch entstehen manche Verluste; dort hausen nämlich böse Dämonen und Geister". Im Si yü schuï tao ki[3] schließt sich daran noch folgende Bemerkung: 斯鬼魅未磧所由命名歟 „Von jenen Dämonen hat wohl auch die Sandwüste ihren Namen bekommen."

Der Eingang des Fragments läßt nicht deutlich erkennen, worauf sich die Angaben über Lage und Entfernung beziehen sollen. Der Verfasser des Si yü schuï tao ki ergänzt aus dem Zusammenhang, dem er sein Zitat entnimmt, einfach die Wörter 鹽澤. Unter diesem Salzsumpf können wir nichts anderes verstehen als den alten Lop-nor, der nach dem Ts'ien Han schu (Kap. 96 A fol. 1r°) über 300 li von Yü-mên kuan und Yang kuan entfernt war. Damit läßt sich aber die Bemerkung P'eï Kü's, der von 1300 li spricht, nicht in Einklang bringen, selbst wenn man beachtet, daß Kua-tschou ein gutes Stück weiter östlich zwischen Tun-huang und An-si liegt. Die Schwierigkeiten verschwinden, sobald die obigen Angaben nicht auf den eigentlichen Lop-nor,

[1] Legge, Chin. Cl. III 127, vgl. auch Chavannes a. a. O. S. 89.

[2] Eigentlich: „sie verabreden sich nicht, dort zu gehen".

[3] Über dieses Werk s. oben S. 219 Anm. 4.

sondern auf die seinem Nordstrand vorgelagerte Salzwüste der „drachenförmigen" Dünen bezogen werden. Nach den Darlegungen Chavannes[1] mußten die Ausläufer dieser Dünen sehr weit nach Norden bis an die große Straße von Hami nach Turfan reichen. Damit können wir dann auch die Erwähnung der Dämonen am Schluß des Fragmentes vereinigen. Der kürzere südlich jener Hauptstraße verlaufende Verbindungsweg zwischen Hami und Turfan führte nämlich durch ein von bösen Geistern bewohnt gedachtes Tal. Noch heute verzeichnet der Stieler'sche Handatlas (Blatt 62) dort ein „Teufelstal". Diese südliche Route hat i. J. 981 der chinesische Gesandte Wang Yen-tê 王延德 eingeschlagen und beschrieben (vgl. Sung schï Kap. 490 fol. 4v°). Danach „kam er durch die Stadt Na-tschï 納職; diese liegt südöstlich der Wüste der sehr bösartigen Dämonen (大患鬼魅磧) und bildet den nächsten Ort nach Yü-men kuan zu. In dieser Gegend gibt es weder Wasser noch Pflanzen. (Wang) versah sich für die Reise mit Korn. Nach drei Tagen kam er zu der Poststation Pi-fong 避風 am Eingange des Geistertals (鬼谷口)". Für die Frage der Abhängigkeit des Sui schu von dem Werk des P'eï Kü ist schließlich auch die Tatsache wichtig, daß Fragment 5 zum größten Teil, wenn auch in etwas veränderter Textform sich in der Beschreibung des Reiches Kao-tsch'ang (Kap. 83 fol. 3v°) findet.

Mit der oben übersetzten Vorrede und diesen fünf Fragmenten sind alle bis heute nachweisbaren Bruchstücke des Si yü t'u ki zusammengestellt. Wir sahen: in der Vorrede hatte P'eï Kü die Entstehung und Anlage seines Werkes kurz dargelegt; außerdem fanden wir dort eine geschichtlich sehr interessante Stelle über die Handelsstraßen zwischen China und dem Westen eingeschoben. Die wenigen Fragmente hingegen vermitteln uns, unzusammenhängend und knapp wie sie meistens sind, keine ausreichende Vorstellung von dem Inhalt und dem Aufbau des Werkes und berichten mehr nebensächliche Dinge. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß einzelne Quellenwerke noch weitere Fragmente des Si yü t'u ki bergen und ein glücklicher Fund sie eines Tages ans Licht bringt. Dann läßt sich vielleicht auch feststellen, wie weit das Sui schu bei seiner Beschreibung der Westländer die Nachrichten des P'eï Kü verwertet hat. Als Ganzes wird freilich das Si yü t'u ki — und damit eine der wichtigsten älteren Quellen zur Geschichte Zentralasiens — für immer verloren bleiben.

[1] TP 1905 S. 530.

Die Geschichte der Gründung des Mandschurischen Kaiserreiches, ein chinesisches Geschichtswerk aus dem Ende des 18. Jahrhunderts.

Von Erich Hauer.

Das Sinologische Seminar der Berliner Universität besitzt schöne Palastausgaben mehrerer sogenannter 方略 Fang-lüe oder auf kaiserlichen Befehl verfaßter Geschichtswerke über kriegerische Operationen der Mandschudynastie, darunter auch das 皇清開國方略 Huang-Ts'ing-k'ai-kuo-fang-lüe oder die Geschichte der Gründung des mandschurischen Kaiserreiches in einem Vorkapitel und 32 Kapiteln. Es ist, wie sein Namen dartut, ein Werk des 方略館 Fang-lüe-kuan oder Kriegshistorischen Amtes in Peking. Fang-lüe bedeutet eigentlich „Maßnahmen und Pläne", dann im engeren Sinne militärische Operationspläne und schließlich die geschichtliche Darstellung militärischer und staatsmännischer Maßnahmen bei der Unterwerfung äußerer und innerer Feinde. Nach den vereinigten Satzungen der Großen Ts'ing war das Fang-lüe-kuan eine Unterabteilung des 軍機處 Kün-ki-tschu oder Staatsrates: „Chefs des Fang-lüe-kuan sind Staatsräte im Nebenamte. Sie besorgen die Herstellung der Fang-lüe. (Jedesmal, wenn Verdienste des Heeres zur Aufzeichnung gemeldet werden oder große Staatsereignisse vorfallen, ergeht ein Kaiserlicher Befehl zur Zusammenstellung eines Buches, um sie von Anfang bis zu Ende chronologisch aufzuzeichnen. Sie heißen 方略 Fang-lüe oder 紀略 Ki-lüe und werden alle vom Amte besorgt.) Alle Bücher, deren Zusammenstellung auf Kaiserlichen Befehl erfolgt, werden ausgearbeitet, um auf Kaiserliche Sanktion zu warten. (Außer Fang-lüe und Ki-lüe werden von den Beamten des Amtes auch andere Werke zusammengestellt, wenn die Arbeit durch Kaiserlichen Befehl ausdrücklich übertragen wird.)"[1]

Der Befehl zur Abfassung des K'ai-kuo-fang-lüe wurde von Kaiser K'ien Lung im März 1786 gegeben. Die mit der Ausarbeitung betraute Kommission bestand, soweit sich aus den Namen der Mitglieder Schlüsse ziehen lassen, aus 30 mandschurischen und mongolischen Bannerleuten und 12 Chinesen unter dem Vorsitz der Großkanzler A-kuei, Liang Kuo-tschï und Ho-schen. Der Thronbericht, mit dem die letzteren das fertige Werk dem Kaiser vorlegten, trägt kein Datum, so daß der Termin der Fertigstellung nicht ersichtlich ist. Das Buch umfaßt vier Bände mit sechzehn Heften und hat das große Format der Kaiserlichen Drucke. Die Kapitel 1 bis 4 umfassen

[1] Ta-Ts'ing-hui-tien Kap. 3, S. 4b.

die Jahre 1583 bis 1615, Kapitel 5 bis 9 die Regierungsperiode T'ien Ming von 1616 bis 1626, Kapitel 10 bis 21 die Regierungsperiode T'ien Ts'ung von 1627 bis 1636 und Kapitel 22 bis 32 die Regierungsperiode Tschung Tö von 1636 bis 1643 sowie die ersten zehn Monate des 1. Jahres der Regierungsperiode Schun Tschï, 1644.

Dem Texte sind vorangestellt:

1. Das Faksimile des von Kaiser K'ien Lung eigenhändig geschriebenen Vorwortes.
2. Ein „Gedicht aus zusammengefügten Sätzen". Der Kaiser und verschiedene Würdenträger haben hier aus je sieben Schriftzeichen bestehende Verszeilen aneinandergefügt, deren historische Anspielungen in längeren Anmerkungen erläutert werden. Ohne neue Tatsachen beizubringen, wird der Inhalt des ganzen Buches poetisch behandelt. Von der Übersetzung dieser nur dem chinesischen Gelehrtengeschmack Rechnung tragenden Komposition ist abgesehen worden. Sie füllt 23 Doppelseiten.
3. Der Thronbericht der Kommission über die Fertigstellung des Werkes. Er besteht ausschließlich aus Phrasen, die sich auf das kaiserliche Vorwort beziehen und bietet nichts von Interesse. Er ist daher gleichfalls unübersetzt geblieben.
4. Das Verzeichnis der Namen und Titel der Beamten, die Mitglieder der Kommission zur Ausarbeitung des Buches gewesen sind.
5. Ein kurzes Inhaltsverzeichnis.
6. Ein Vorkapitel über die Urzeit der Mandschu.

Bei der Lektüre des K'ai-kuo-fang-lüe bleibt stets zu berücksichtigen, daß es ein Produkt höfischer Geschichtsschreibung ist und auf die Verherrlichung des Herrscherhauses ausgeht, dessen Anspruch auf den chinesischen Kaiserthron nachgewiesen werden soll. Andererseits haben aber erste mandschurische und chinesische Gelehrte unter der Benutzung der kaiserlichen Archive und anderer sonst schwer oder gar nicht zugänglicher Quellen daran gearbeitet. Das K'ai-kuo-fang-lüe gibt eine Fülle von geschichtlichen Begebenheiten und interessanten Einzelheiten aus einer dem Abendlande bisher nur in Umrissen bekannten Zeit und verdient nicht nur die Aufmerksamkeit des Sinologen, sondern auch die des Geschichtsforschers.

Die Drucklegung der fertig vorliegenden deutschen Übersetzung des ganzen Werkes ist wegen der ungünstigen Zeitverhältnisse vor der Hand leider unmöglich. Sie wäre sehr zu wünschen, weil hier zum ersten Male ein historisches chinesisches Quellenwerk in extenso in eine europäische Sprache übersetzt worden ist. Als Probe mögen das Vorwort Kaiser K'ien Lung's und das erste Kapitel dienen unter Fortfall des Vorkapitels, das die schon oft

veröffentlichte Stammessage und Vorgeschichte des mandschurischen Kaiserhauses enthält. Im Interesse der Erleichterung des Druckes ist mit chinesischen Schriftzeichen möglichst gespart worden.

Vorwort zum K'ai-kuo-fang-lüe.

(Kaiserliches Siegel)

Bei Betrachtung des Altertums sehen wir: Als T'ang der Vollbringer[1] Kië[2] nach Nan-tschao[3] verbannt hatte, empfand er das als einen Makel an seiner Tugend und sprach: „Ich fürchte, daß kommende Geschlechter sich auf mich als Entschuldigung berufen werden."[4] Das ist wirklich eine Lehre, mit welcher der heilige große Mann seine Tugend in helles Licht stellt, und zehntausend Geschlechtern unendlichen Nutzen spendet, und keineswegs ein Wort, das vorübergehend seine Bescheidenheit darlegte. Denn Ordnung und Umsturz sind in der Welt wie das Leuchten und das Verschwinden von Sonne und Mond und wie der folgerechte Kreislauf der vier Jahreszeiten. Hat Ordnung den Höhepunkt erreicht, so muß Umsturz sein; hat Umsturz den Höhepunkt erreicht, so muß auch wieder Rückkehr zur Ordnung sein. Eine solche Wahrung des Reiches ist dazu angetan, es zur höchsten Blüte zu bringen, und das, was aus dem Kreise sich ablösender Dynastien hervorgeht, ist die Stiftung neuer Herrschaften. T'ang's Nachfolger war Wu Wang.[5] Was die Bestrafung Kië's und Tschou's[6] anlangt, so wird Wu in den Hintergrund treten und sich nicht mit T'ang messen können.[7]

Drei Generationen lang[8] bestanden zum Mingreiche keine Beziehungen. Wenn auch Amtstitel der Ming angenommen wurden, so gingen diese doch

---

[1] 成湯 Tsch'eng T'ang, der Begründer der Schangdynastie, 1766—1758 v. Chr.

[2] Der Tyrann 桀 Kië regierte 1818—1766 v. Ch. als letzter Herrscher der Hiadynastie. Er wurde von T'ang entthront und in die Verbannung geschickt.

[3] 南巢 im Nordosten des Kreises Tsch'ao-hien der Präfektur Lu-tschou-fu in der Provinz Anhui.

[4] Zitat aus dem Schuking III, 2, 1. Die Übersetzung stützt sich auf die Mandschuversion: „Ceng Tang han, Giyei be Nan coo i bade jailabuha turgunde, erdemu de yertecun bifi, hese wasimbume: bi amaga jalan, mimbe anggai anakû obufi gisurere de olhombi." Legge übersetzt: „When T'ang, the Successful, was keeping Kië in banishment in Nan-ch'ao, he had a feeling of shame on account of his conduct, and said, „I am afraid that in future ages men will fill their mouths with me." Couvreur liest: „T'ang le Victorieux, après avoir relegué Kië à Nan-ch'ao, avait honte de sa propre conduite (il craignait que sa vertu ne fût inférieure à celle de Yao et de Shun, et que la postérité ne l'accusât de révolte et d'usurpation). Il disait: „Je crains que dans les âges futurs mon exemple ne serve de prétexte pour confirmer des prétentions injustes."

[5] 武王, der Begründer der Tschoudynastie, 1122—1115 v. Ch.

[6] Kië vgl. Anm. 2. 紂 Tschou war der letzte Herrscher der Schangdynastie. Er wurde von Wu Wang gestürzt und kam in den Flammen seines Palastes um.

[7] T'ang schickte Kië in die Verbannung, wo er nach drei Jahren eines natürlichen Todes starb. Wu Wang verursachte den gewaltsamen Tod Tschou's.

[8] Zur Zeit des Vaters, Großvaters und Urgroßvaters T'ai-tsu's.

bei genauem Zusehen nicht über zügelnde Namensanhängsel hinaus und hatten weiter nichts zu besagen.[1] Nicht wie der Quartiermeister[2] und der Klostermönch[3] ist man ursprünglich Würdenträger oder Untertan gewesen. Da zudem die Feindschaft gegen die Mörder des Vaters ein Zusammenleben unter demselben Himmel unmöglich machte,[4] nutzte man die durch Selbstzerstörung geschaffene Lage.[5]

(Unseres Hauses Anfangsgrund lag in der Stadt Odoli und der Namen der regierenden Familie war Mandschu.[6] Etliche Geschlechter später wohnte Tschao-tsu zu Hetu-ala,[7] über 1500 Li westlich von der Stadt Odoli. Zur Zeit, da man an das Minggebiet grenzte, war man kein abhängiger Staat. Der Überlieferung nach wurde Hien-tsu von Nikan Wailan[8] in eine Fehde verwickelt. Als die Ming den beiden Vorvätern ein Leid angetan hatten, faßte unser T'ai-tsu[9] eine Feindschaft, die es ihm unerträglich machte, mit den Mördern unter demselben Himmel zu wohnen. Auch nutzte er die Lage, als gegen Ende der Ming die Gesetze des Reiches in Verfall gerieten und Eunuchen die Macht mißbrauchten, um dann entschlossenen Willens die Feindschaft zu vergelten. Im 3. Jahre T'ien Ming[10] verkündete er die

[1] Die chinesischen Kaiser pflegten den Häuptlingen der Grenzstämme, um ihrer Eitelkeit zu schmeicheln und sie an China zu fesseln, chinesische Würden und Titel zu verleihen. So war T'ai-tsu von den Ming zum „Linken Militärgouverneur" und „Drachen- und Tigerfeldherrn" ernannt worden.

[2] 亭長 „Quartiermeister" hießen um 200 v. Ch. die Vorsteher der Rasthäuser oder Karawanserein (亭 t'ing), die im Abstand von Tagereisen an den großen Landstraßen lagen. Sie hatten Streitigkeiten zu schlichten und ihren Bezirk von Räubern freizuhalten. Ein solcher Quartiermeister und somit Beamter der Ts'indynastie war Liu Pang gewesen, der 206—195 v. Ch. als erster Herrscher der Früheren oder Westlichen Handynastie regierte und mit seinem posthumen Kaisernamen Kao Ti heißt.

[3] Gemeint ist Tschu Yüan-tschang, der Begründer der Mingdynastie, der nach dem Tode seiner Eltern auf Grund eines Traumes buddhistischer Mönch im Kloster Huang-kio-ssĕ bei Feng-yang in der Provinz Anhui gewesen sein soll. Vgl. Ming-schi, Kap. 1. Er heißt mit seinem Tempelnamen T'ai-tsu und regierte unter der Regierungsdevise Hung Wu 1368—1398. Er war ein Untertan der bis dahin China beherrschenden Yüandynastie gewesen und befreite sein Vaterland von der mongolischen Fremdherrschaft.

[4] Der Vater und der Großvater T'ai-tsu's waren nach der Kapitulation der Stadt Gure von dem Mandschuhäuptling Nikan Wailan und Mingsoldaten getötet worden. Eine Weisung des ersten im Li-ki enthaltenen heiligen Buches K'ü-li lautet: „Du sollst den Feind (d. h. den Mörder) deines Vaters nirgends unter dem Himmel mit dir zusammen wohnen lassen." K'ü-li I, 5, 10.

[5] Das Mingreich ging infolge der Unfähigkeit der letzten Kaiser und ihrer Würdenträger zu Grunde.

[6] 國號滿洲 kuo-hao Man-tschou. Vor dem Zeichen „kuo" ist der Raum eines Zeichens freigelassen worden. Also ist unter „kuo" die regierende Familie, das Herrscherhaus, die Dynastie zu verstehen. Ohne die Respektslücke würde „kuo" mit „Nation" oder „Reich" zu übersetzen sein.

[7] Hetu-ala „breite Anhöhe" ist die Stelle des späteren Yenden.

[8] Ein zu den Chinesen übergegangener Häuptling des Sukſuhuſluß-Stammes.

[9] 太祖 „Größter Urahn", häufiger Tempelnamen der Begründer von Dynastien. Hier der Begründer der Mandschuherrschaft und Held des ersten Teiles des K'ai-kuo-fang-lüe. Er regierte von 1583 bis 1626. Sein persönlicher Namen war Nurhaci.

[10] 1618.

sieben großen Klagen dem Himmel und zog dann persönlich mit dem Heere gegen das Fu-schun der Ming, forderte den Kommandanten zur Übergabe auf und schlug das ganze Heer. Darauf zerschmetterte er bei Sarhû die Masse von vierhunderttausend auf vier Straßen anrückenden Mingsoldaten. Geniale Kriegskunst offenbarte sich leuchtend und Liao-yang wie Schen-yang[1] wurden erobert. Hier liegt wahrlich der Urbeginn für den gewaltigen Unterbau der hunderttausendmal zehntausend Jahre unseres Reiches. Was unsern T'ai-tsung[2] anlangt, so dürfte er, obwohl er gleichfalls selber Harnisch und Helm anlegte und in der Schlachtreihe den Kampf entschied, es doch im Vergleich zu T'ai-tsu etwas leichter gehabt haben, nachdem Scheng-king[3] erlangt und die Pläne für das Reich schon festgelegt worden waren.)[4]

Er beruhigte und eroberte die Mittlere Ebene,[5] legte den Grund und setzte den First. Im Vergleich zu Wu Wang erstrahlt T'ang in hellerem Glanze. Wird das bezweifelt, so erstrahlt er jedenfalls in hellerem Glanze als der Han und der Ming[6] und über den Platz des Sung und des T'ang[7] bedarf es keiner Erörterung. Daher soll jetzt bei der Abfassung des K'ai-kuo-fang-lüe kein Gewicht auf die Fortsetzung der Ming in der Herrschaft über die Mittlere Ebene gelegt werden. Vielmehr soll Wert darauf gelegt werden, daß man von Odoli nach Hetu-ala kam, und daß, weil dreizehn Harnische vorhanden waren, eine Nation ärmlicher Korbkarren und zerlumpter Hanfkleider[8] Scheng-king erlangte und ein Kaisertum gründete.

[1] 瀋陽, alter chinesischer Namen für Mukden.

[2] 太宗 „Größter Ahnherr", Tempelnamen von T'ai-tsu's achtem Sohne und Nachfolger, dessen von 1626 bis 1643 währende Regierungszeit im zweiten Teile des K'ai-kuo-fang-lüe beschrieben wird. Nach W. Go-ski war sein persönlicher Namen Abahai.

[3] 盛京 „Residenz des Gedeihens", die chinesische Übersetzung des mandschurischen Namens Mukden hecen.

[4] Der in Klammern stehende Absatz ist im Original in kleineren Schriftzeichen als der übrige Text nach Art einer Anmerkung oder Einschaltung geschrieben.

[5] 中原, ursprünglich ein Namen für Honan, Westschantung, Südtschili, Südschansi und Ostschensi, dann Metapher für China überhaupt.

[6] Nämlich Liu Pang und Tschu Yüan-tschang. Vgl. Anm. 3 und 4.

[7] Kaiser Wu Ti, der Begründer der Sungdynastie des Hauses Liu, hieß ursprünglich Liu Yü und war Feldmarschall der Östlichen Tsindynastie. Er ließ 419 den Kaiser An Ti erdrosseln und setzte dessen Bruder als Kaiser Kung Ti auf den Thron, der nach sechzehn Monaten zu seinen Gunsten abdanken mußte. Er regierte 420—422.

Kaiser Kao-tsu, der Begründer der ruhmreichen T'angdynastie, hieß ursprünglich Li Yüan und war Lehnsfürst der Suidynastie. Als Kommandant von T'ai-yüan erhob er sich 616 gegen die Sui, eroberte die Hauptstadt Tsch'ang-an und setzt Kung Ti zum Kaiser ein, der 618 zu seinen Gunsten abdankte. Er regierte 618—629.

[8] Zitat aus dem Tso-tschuan, 12. Jahr Süan. Anspielung auf Jo Ao und Fen Mao, „who laboured in wooden carts and tattered hempen clothes to bring the hills and forests under cultivation ' Legge a. a. O.

Was die ersten Anfänge des Aufstieges zur Herrschergewalt anlangt, so gleicht die rote Frucht des Langen Weißen Berges[1] dem dunklen Vogel Kien-ti's[2] und den Fußtapfen, denen Kiang-yüan[3] folgte. Wenn der Himmel heilige Menschen hervorbringt, um die vier Meere[4] zu regieren, muß es glückbedeutende Vorzeichen geben, die mit den gewöhnlichen nichts gemein haben. Um wie viel mehr hat die in heilige Menschen gelegte Tatkraft, Weisheit und Tapferkeit Mühsal und Bitternisse zu erdulden, damit sie an der Spitze der Menschheit stehen und dem Willen des Himmels entsprechen! Ist das etwa leicht? Ich kleiner Sohn[5] wahre das Erbe meiner Väter. Jedesmal wenn ich die Wahrhaftigen Annalen[6] studiere und sehe, wie unser T'ai-tsu bei der Gründung des Reiches persönlich unter Schilden und Speeren der Schärfe blanker Waffen Trotz geboten hat, geschieht es, daß ich nicht zu schauen und nicht zu reden vermag und daß mir die Tränen herabrollen. Weiter denke ich: Wenn ein Herz nicht zu schauen und nicht zu reden vermag, wurde es von Menschenliebe gerührt und sein Fehler ist klein. Wer aber so weit liest, ohne sich der Mühsale der Ahnen zu erinnern und ohne ernstlich an die ordentliche Regierung des Staates zu denken, um vom ewigen

[1] Der Sage nach ließ am Langen Weißen Berge eine göttliche Elster eine rote Frucht in den Schoß einer göttlichen Jungfrau Fekulen fallen, die durch den Genuß der Frucht auf übernatürliche Weise schwanger wurde und Aisin Gioro Yonšon, den Stammvater des mandschurischen Kaiserhauses, gebar.

[2] Kien-ti war ein Tochter der Familie Sung und Nebenfrau des mythischen Kaisers Ti K'u, der 2435—2365 v. Ch. regiert haben soll. Sie wurde auf übernatürliche Weise die Mutter des Stammvaters Sië der Schangdynastie. Der dunkle Vogel (玄鳥) ist die Schwalbe. Vgl. Legge zum Schiking IV, 3, 3: „She accompanied the emperor at the time of the vernal equinox, when the swallow made its appearence, to sacrifice and pray to the first Matchmaker, and the result was the birth of Sië. Sse-ma Ts'ien and also Ch'êng, after him, make the birth of Sië still more marvellous. Kienti was bathing in some open place, when a swallow made suddenly its appearence and dropt an egg, which she took and swallowed; and from this came the birth of Sië. We need not believe the legends, say the imperial editors, the important point is to believe that the birth of Sië was specially ordered by Heaven."

[3] Kiang-yüan war die Hauptgemahlin des Kaisers Ti K'u. Sie wurde auf übernatürliche Weise Mutter des Stammvaters K'i der Tschoudynastie. „Elle sortit dans la campagne; elle vit les empreintes des pas d'un géant; son coeur s'en réjouit et elle y prit plaisir; elle voulut marcher sur ses traces; quand elle marcha sur ces traces, son corps eut un frémissement comme celui d'une femme qui conçoit. Elle resta chez elle pendant toute la durée de la gestation, puis elle enfenta un fils." Chavannes, Mémoires Historiques I, S. 209/210.

[4] d. h. die Welt, da nach chinesischer Vorstellung vier Meere im Norden, Süden, Osten und Westen die Erdscheibe umschließen, deren Mitte China ist.

[5] 小子. Diese Bezeichnung stammt aus dem Schuking. „L'empereur par modestie s'appelle lui-même petit enfant ou indigne fils du ciel, selon l'explication de Ts'ai Pien." Couvreur zu Schuking III, 1, 1.

[6] 實錄 Schi-lu, mandschurisch Yargiyan kooli, heißen die im Palastarchiv aufbewahrten amtlichen Aufzeichnungen über die Regierungsereignisse der verschiedenen Kaiser. Es sind die „Wahrhaftigen" oder Standardannalen, die der späteren Geschichtsschreibung zur Unterlage dienen sollen. Sie wurden vom Nei-ko, der Palastkanzlei, aufbewahrt. Vgl. Ta-Ts'ing-hui-tien, Kap. II, S. 7b.

Willen des Himmels sorgsamen Schutz für das Reich zu erflehen, dessen Fehler ist groß.

Darum befehle ich den Würdenträgern, diese Dinge der reinen Wahrheit entsprechend aufzuzeichnen, um sie den kommenden Geschlechtern kundzutun. Auch Mingwürdenträger haben Werke über die Geschichte ihrer Dynastie verfaßt, wie Huang Tao-tschou[1] das Po-wu-tien-hui.[2] Sie sollen in vollem Umfange benutzt werden, um zuverlässige Wahrheit zu erweisen. Ich tue dies aber nicht nur zu meiner eigenen Erbauung, sondern wünsche, daß die Kinder und Kindeskinder von zehntausend Generationen alle wie ich den Sinn dieses Buches sehen. Wer nicht gerührten Herzens Tränen vergießt, wer nicht tief nachdenkt und wer nicht ständig darin liest, um den Willen des Himmels zu ehren und das Erbe der Väter zu wahren, und wer nicht die ersten Anzeichen des Kreislaufs von der Ordnung zum Umsturz fürchtet, der ist auch nicht mein Sohn oder Enkel.

Dies ist der Grund, warum dieses Buch K'ai-kuo-fang-lüe geschaffen wird. Ach! Wäre es möglich, daß man keine Ehrfurcht zeigte, daß man nicht sorgsam auf der Hut sei?

Eigenhändig gegeben im zweiten Frühlingsmond des Ping-wu-Jahres K'ien Lung.[3] (Kaiserliches Siegel)

Kapitel I.

(Die Jahre Kuei-wei bis Ping-sü[4]).

1. Jahr Kuei-wei, Sommer, 5. Monat[5]: Zug gegen Nikan Wailan und Eroberung der Stadt Turun.

Im Anfang gab es in der Stadt Turun des Suksuhufluß-Stammes einen gewissen Nikan Wailan,[6] der mit dem Ning-yüan-Grafen[7] der Ming,

[1] Huang Tao-tschou lebte von 1585 bis 1646. Er bestand 1623 das oberste literarische Examen in Peking und trat in den Staatsdienst. Er wurde wegen seiner Kühnheit, mit der er Mißstände bei Hofe tadelte, degradiert und verbannt. Zur Zeit der Eroberung Chinas durch die Mandschu stellte er ein Heer auf und machte einen letzten Versuch, das Reich den Ming zurückzuerobern. Er wurde bei Wu-yüan in Anhui geschlagen und gefangen genommen und dann in Nanking enthauptet. Vgl. Giles, A Chinese Biographical Dictionary Nr. 869.

[2] 博物典彙 „Gesammelte Memoiren umfassender Untersuchungen."

[3] März 1786. [4] 1583—1586. [5] Juni/Juli 1583.

[6] Nikan heißt „Chinese" und ist ein nicht unhäufiger mandschurischer Eigennamen. Wir werden einen Prinzen dieses Namens kennen lernen. Wailan ist vermutlich eine Korruption des chinesischen Beamtentitels 員外郎 yüan-wai-lang „Ministerialrat 2. Klasse", den Nikan als Häuptling des Suksuhuflußstammes vom Mingkaiser honoris causa erhalten hatte. Vgl. Häniſch, Beiträge zur altmandschurischen Geschlechterkunde in der Ostasiatischen Zeitschrift, Jahrg. VIII, S. 173, Anm. 21 und Ts'ing-wen-tsung-hui 6, S. 28b.

[7] 寧遠伯, Titel des chinesischen Generals Li Tsch'eng-liang. Ning-yüan bedeutet „Beruhiger der Ferne".

Li Tsch'eng-liang, insgeheim übereingekommen war, den Herrn der Stadt Gure, Atai Janggin,[1] und den Herrn der Stadt Šaji, Agai Janggin, mit Truppenmacht anzugreifen. Tscheng'-liang übermittelte Nikan Wailan ein Kerbholz[2] und trat mit den Truppen der beiden Bezirke Liao-yang und Kuang-ning den Vormarsch an. Tsch'eng-liang schloß Gure ein und der Oberst von Liao-yang Šaji. Als man in der Stadt den Anmarsch der Truppen merkte, lief die Hälfte der Einwohner davon; die andere Hälfte wurde eingeschlossen. Der Oberst von Liao-yang nahm dann Šaji ein und tötete Agai Janggin. Darauf vereinigte er seine Truppen mit denen Tsch'eng-liang's zum Angriff auf die Stadt Gure. Die Gattin Atai Janggins aber war die Tochter von King-tsu's ältestem Sohne Lidun.

Als King-tsu[3] hörte, daß die Krieger der Stadt Gure voller Schrecken waren, fürchtete er, daß Tochter und Enkel ins Verderben gerieten, und begab sich mit Hien-tsu zur Hilfe dorthin. Als er nach Gure kam, sah er, daß die Soldaten Tsch'eng-liang's gerade den Kampf aufnahmen. Er ließ Hien-tsu vor der Stadt warten und ging allein hinein, um mit Tochter und Enkel zurückzukommen. Atai Janggin ließ das nicht zu. Nachdem Hien-tsu eine geraume Weile gewartet hatte, begab er sich gleichfalls in die Stadt und forschte nach ihnen. Tsch'eng liang griff die Stadt Gure an. Die Stadt lag am Gebirge und verließ sich auf die Unzugänglichkeit des Ortes. Atai Janggin führte die Verteidigung sehr tapfer. Verschiedentlich machte er persönlich Ausfälle rings um die Stadt und tötete beim Zusammenstoß die Feinde. Von Tsch'eng-liang's Soldaten fiel eine große Menge und er konnte die Stadt nicht einnehmen. Daher schob er die Schuld für den Beginn der Fehde und die Niederlagen des Heeres auf Nikan Wailan und wollte ihn in Fesseln legen. Nikan Wailan erschrak und bat, selber hingehen und zur Kapitulation auffordern zu dürfen. Als er an die Stadtmauer gekommen war, rief er arglistig mit lauter Stimme: „Wie wollt ihr euch in Sicherheit bringen und von hier fortkommen, nachdem große Truppenmassen erschienen sind? Euer Verhängnis liegt zwischen Morgen und Abend. Der Oberbefehlshaber hat befohlen, daß der Offizier oder Mann, der Atai Janggin

[1] Das im Chinesischen 章京 umschriebene Mandschuwort janggin ist durch Zufügung einer mandschurischen Endung aus dem chinesischen Wort 長 tschang „Ältester, Vorgesetzter, Chef" gebildet worden und findet sich in verschiedenen Amtsbezeichnungen der Mandschudynastie.

[2] 兵符 ping-fu sind zwei aneinanderpassende, mit querübergeschriebenen Schriftzeichen versehene Bambus- oder Holzstücke. Der Inhaber der einen Hälfte schickte diese dem Inhaber der andern als Legitimation des Boten oder als Zeichen zur Ausführung einer geheimen Verabredung. Hier ist es der Mobilisationsbefehl an Nikan Wailan.

[3] 景祖 King-tsu ist der Tempelnamen von T'ai-tsu's Großvater Giyocangga. Er wurde 1636 zum König Tsch'ang und 1648 zum Kaiser King-tsu I-huang-ti (mandschurisch Mukdembuhe mafa Gosingga hûwangdi) erhoben.

zu töten vermag und herkommt, um zu kapitulieren, zum Herrn dieser Stadt gemacht werden soll." Die Leute in der Stadt glaubten seine Worte. Darauf töteten sie Atai Janggin, um sich zu ergeben. Tsch'eng-liang lockte die Einwohner aus der Stadt heraus und machte sie alle nieder. Nikan Wailan wiederum tötete im Bunde mit Mingsoldaten King-tsu und Hien-tsu alle beide.

Auf die Kunde davon wurde unser T'ai-tsu von tiefem Schmerz ergriffen und entbrannte dann in hellem Zorn. Er stellte die Grenzbehörden der Ming zur Rede und sprach: „Warum sind mein Großvater und Vater erschlagen worden? Ihr und ich, wir sind Todfeinde, die der gleiche Himmel nicht decken kann."[1] Die Ming schickten einen Gesandten, der die Entschuldigung vorbrachte: „Es ist keineswegs Absicht gewesen, es war ein Versehen. Ziehe nur heim, um die beiden Ahnherren zu betrauern. Wir geben dreißig kaiserliche Bestallungen[2] und dreißig Pferde und gewähren von neuem eine kaiserliche Bestallung als Tu-tu."[3] T'ai-tsu erwiderte dem Gesandten und sprach: „Mit denen, die meinen Großvater und Vater erschlagen haben, war Nikan Wailan im Bunde. Er muß ergriffen und mir ausgeliefert werden, dann ist es gut." Der Minggesandte sprach: „Weil die Tötung aus Versehen geschehen ist, geben wir kaiserliche Bestallungen, Pferde und dazu eine kaiserliche Bestallung als Tu-tu. Die Sache ist damit erledigt. Jetzt gehen die Bitten wieder zu weit. Wir werden Nikan Wailan behilflich sein, zu Giyaban eine Stadt zu bauen, und ihn zum Herrn eurer Mandschunation machen." Danach glaubten die Landsleute das und fürchteten alle Nikan Wailan. Die Söhne und Enkel der Ningguta Beile[4] begaben sich in den Ahnentempel[5] und leisteten den Schwur, daß auch sie T'ai-tsu ein Leid tun wollten, um Nikan Wailan gefällig zu sein. Nikan Wailan wiederum drängte T'ai-tsu, zu ihm zu kommen und sich anzuschließen. T'ai-tsu sprach: „Du warst meines Vaters Untertan. Im Bunde mit Mingsoldaten hast du meinen Großvater und Vater umgebracht. Ich bedaure, daß ich dich nicht eigenhändig niederstechen kann. Was bringst du Abtrünniger dein Leben feige in Sicherheit? Können Menschen hundert Jahre lang dem Tode entgehen?" Von da an wuchs der Haß immer tiefer.

[1] Vgl. Anm. 12 zum kaiserlichen Vorwort.

[2] 勅 sind vom chinesischen Kaiser oder von Mandarinen in seinem Namen ausgestellte Urkunden über die Verleihung von Titeln. Beispiele von Eingaben wegen der Verleihung solcher Titel finden sich bei W. Grube, Die Sprache und Schrift der Jučen, Leipzig 1896.

[3] 都督 tu-tu, etwa „Militärgouverneur".

[4] Die Ningguta Beile sind die „sechs Fürsten", nämlich King-tsu und seine fünf Brüder Dešikū, Liošan, Socangga, Boolangga und Boosi. Die Stadt Ningguta hat mit diesem Namen nichts zu tun; sie heißt nach dem Ningguta-stamme und liegt 520 km nordöstlich von Hetu-ala.

[5] 堂子 t'ang-tzĕ. Der 太廟 T'ai-miao genannte Kaiserliche Ahnentempel wurde erst 1626 nach der Kaiserproklamation in Mukden gebaut.

Als Guwala, der ältere Bruder Nomina's, des Herrn der Stadt Sarhû des Sukshuhufluß-Stammes, von Nikan Wailan verleumdet worden war, hatte der Mingpräfekt von Fu-schun ihn zur Verantwortung gezogen und bestraft. Nomina war mit seinem Stammesgenossen Gahašanhashû, dem Herrn von Giyamuhu-šancin, Cangšu, dem Herrn von Jan-birai-šancin, und dessen jüngerem Bruder Yangšu darob empört und voller Unzufriedenheit. Sie beratschlagten miteinander und sprachen: „Ist es nicht besser, sich dem T'sung-jui Beile[1] anzuschließen, als sich auf derartige Menschen zu verlassen?" Nachdem sie sich entschlossen hatten, kamen sie, um ihre Freundschaft anzutragen. T'ai-tsu erschlug ein Rind, opferte dem Himmel, machte mit ihnen einen Bund und entließ sie. Tag und Nacht sann T'ai-tsu darauf, daß Großvater und Vater angetane Unrecht zu rächen. Da Hien-tsu ihm dreizehn Harnische hinterlassen hatte, plante er, Nikan Wailan zu züchtigen. Das war im Jahre Kuei-wei, dem 11. Jahre Wan Li der Ming.[2]

T'ai-tsu war fünfundzwanzig Jahre alt. Im Sommer, im 5. Monat,[3] brachte er Krieger auf und zog gegen Nikan Wailan in der Erwartung, daß Nomina mit Kriegern aus der Stadt Sarhû kommen und sich mit ihn vereinigen würde. Lungdun, der vierte Sohn Socangga's aus der Stadt Hologašan, redete insgeheim mit Nomina's jüngerem Bruder Naikada und sprach: „Die Ming helfen Nikan Wailan, in Giyaban eine Stadt zu bauen, und machen ihn zum Herrn der Mandschunation. Der Khan Wan der Hadanation hilft ihm auch. Warum schließt ihr euch dem T'sung-jui Beile an?" Naikada hinterbrachte das dem Nomina. Darauf kehrte sich Nomina vom Bunde ab und kam nicht mit seinen Kriegern zur Vereinigung.

Nachdem T'ai-tsu vergeblich auf Nomina's Eintreffen gewartet hatte, brach er selbst an der Spitze seiner Krieger auf, um Nikan Wailan in der Stadt Turun anzugreifen. Nikan Wailan hatte vorher Wind bekommen. Er ließ Heer und Volk im Stich und floh mit Weib und Kind nach Giyaban. T'ai-tsu eroberte die Stadt Turun und kehrte dann heim.

2. Herbst, 8. Monat:[4] Nomina und Naikada aus Sarhû werden mit dem Tode bestraft.

Seitdem Nikan Wailan sich nach Giyaban geflüchtet hatte und dort wohnte, waren über zwei Monate vergangen, als T'ai-tsu abermals an der Spitze seiner Krieger gegen ihn zog. Nomina und Naikada schickten vorher

[1] 聰睿貝勒 „Kluger, scharfsinniger Prinz", mandschurisch Sure sunggiyen beile, Ehrenname T'ai-tsu's als Prinz.

[2] 1583.

[3] Juni/Juli 1583.

[4] September/Oktober 1583.

Leute und meldeten es. Nikan Wailan gab darauf Giyaban auf und floh nach Ho-k'ou-t'ai östlich von Fu-schun. Unser Heer folgte ihm auf dem Fuße. Die Grenzbehörden der Ming ließen Nikan Wailan nicht über die Grenze und trieben ihn mit Soldaten zurück. Als T'ai-tsu das sah, argwöhnte er, daß die Mingtruppen gekommen wären, um Nikan Wailan im Kampfe beizustehen. Darauf sammelte er die Krieger und bezog ein Lager.

In dieser Nacht nahm Nikan Wailan die Gelegenheit wahr und machte sich davon. Ein Mann seines Stammes kam als Überläufer und sprach: „Warum kämpft ihr nicht? Die Mingtruppen treiben doch Nikan Wailan zurück und lassen ihn nicht über die Grenze." Nachdem T'ai-tsu darauf das Heer zurückgeführt hatte, vernahm er, daß die Stadt Sarhû Boten nach der Stadt Giyaban geschickt hätte. Er befahl den Würdenträgern seiner Umgebung und sprach: „Wenn Nomina und Naikada nicht Meldung gemacht hätten, wäre Nikan Wailan bald unsere Beute gewesen." Zu der Zeit schickten Nomina und Naikada Boten mit der Bestellung: „Unterstehe dich nicht, die beiden Gaue Hanggiya und Jakûmu des Hunehestammes zu überfallen. Die beiden Städte der Dunggiya und der Barde sind unsere Feinde. Du kannst ihr Land nehmen und es uns geben. Sonst werden wir nicht gestatten, daß deine Krieger durch unser Gebiet ziehen." Als T'ai-tsu diese Worte vernommen hatte, ergrimmte er und auch Gahašanhashû, Cangšu und Yangšu waren tief empört. Sie sprachen: „Wenn nicht zuvor die Stadt Sarhû gebrochen wird, werden wir alle Untertanen des Nomina werden." T'ai-tsu entwarf darauf einen Plan. Zum Schein verabredete er mit Nomina, daß sie mit vereinten Kräften die Stadt der Barde angreifen würden. Er befahl ihm, mit seinen Kriegern den Kampf zu eröffnen. Nomina gehorchte nicht. T'ai-tsu sprach: „Du mußt mir Waffen geben. Wenn ich den Kampf eröffne, muß Nomina meinem Heere Waffen geben." Als T'ai-tsu die Waffen erhalten hatte, ergriff er Nomina und Naikada und enthauptete sie. Ihre Krieger liefen größtenteils davon und zerstreuten sich, eine Anzahl kam und unterwarf sich. T'ai-tsu befahl diesen allen, ihre Frauen und Kinder zurückzubringen und nach wie vor in der Stadt Sarhû zu wohnen. Diese Leute bauten dann ihre Stadtmauern neu auf, um abzufallen.

3. Jahr Kia-schen; Frühling, 1. Monat:[1] Eroberung der Stadt Joogiya und Gefangennahme Lidai's.

Zu jener Zeit lagen alle Nationen in heftigen Fehden wider einander. Von der Mandschunation stritten der Sukšuhuflußstamm, der Hunehestamm, der Wanggiyastamm, der Donggostamm, der Jecenstamm, der Neyenstamm

[1] Februar/März 1584.

vom Langen Weißen Berge, der Yalustromstamm, der Wejistamm vom Ostmeere, der Warkastamm und der Hûrhastamm und von der Hulunnation der Ulastamm, der Hadastamm, der Yehestamm und der Huifastamm gegenseitig um die Vorherrschaft. Alle waren Herren ihres Gebietes und führten gegeneinander Krieg. In höchstem Maße fügten Brüder sich selbst Schaden zu. Die Starken vergewaltigten die Schwachen und die Mehrzahl unterdrückte die Minderheit. Des Streitens und Raubens war kein Ende. Im 6. Monat des Jahres Kuei-wei[1] waren die Sippegenossen der Städte Giyolca, Aha-holo Holo-gašan und Janggiya allesamt auf den Waffenruhm T'ai-tsu's eifersüchtig geworden und taten im Ahnentempel den Schwur, gemeinsam Mittel und Wege zu finden, um ihm ein Leid zu tun. Gegen Mitternacht schlichen sie an die Stadtmauer und wollten sie ersteigen. T'ai-tsu erhob sich, von Unruhe geplagt, zog einen wattierten Harnisch an, ergriff ein Schwert und nahm Bogen und Pfeile. So stieg er auf die Mauer und hielt Ausschau. Die Feinde hatten schon junge Bäume aufeinander gelegt und kletterten empor. Als sie T'ai-tsu kommen sahen, sprangen sie schleunigst hinunter und liefen davon.

Nach einem Monat lieh sich Kanggiya, der älteste Sohn Boosi's aus der Stadt Janggiya, Krieger des Hadakhans Wan und nahm Lidai, den Ältesten der Stadt Joogiya des Hunehestammes, zum Wegweiser. Er plünderte unsere Burg[2] Hûji und zog ab, indem er unterwegs allenthalben raubte. T'ai-tsu's Unterführer Anfiyanggû (er erhielt später den Ehrennamen Šongkor Baturu[3] und wurde Großwürdenträger 1. Klasse) machte sich mit zwölf Mann auf die Verfolgung und holte sie ein. Er drang voll ungestümer Tapferkeit auf sie ein, tötete über vierzig Mann, nahm ihnen die ganze Beute ab und kehrte dann zurück.

Bald danach benutzten Bösewichter das Dunkel der Nacht, um bis zur Wohnung des Herrschers vorzudringen. Sie wollten das Gatter hochheben und sich einschleichen. Es war da ein Hund mit Namen Tanggûha, der nach allen Seiten ausschaute und bellend Alarm schlug. T'ai-tsu ergriff ein Schwert und rief mit lauter Stimme: „Wer ist draußen? Wenn er gekommen ist, warum tritt er nicht ein? Trittst du nicht ein, so werde ich hinauskommen. Du kannst dann auf die Spitze meiner Waffe laufen!" Daher schlug er mit dem Schwertgriff gegen das Fenstersims und erschütterte das Fenster mit wiederholten wuchtigen Tritten, so daß es den Anschein hatte, als ob er durch das Fenster kommen würde. Als er dann doch zur Tür heraustrat,

[1] Juli/August 1583.

[2] 寨 tschai bedeutet ein mit Mauern und Verhauen befestigtes burgartiges Bergdorf. Mandschurisch „ša ncin".

[3] Mongolisch šongkor „Falke" und mandschurisch baturu „Tapferer, Held".

waren die Bösewichter fort. Sein Gefolgsmann Bahai lag, von den Bösewichtern erstochen, tot unter dem Fenster.

Nunmehr zog T'ai-tsu mit seinen Kriegern gegen die Stadt Joogiya. Unterwegs ereilte ihn großer Schnee. Als er den Gahapaß erreichte, waren die Wege gefährlich zu passieren und die Höhen schwer zu ersteigen. Die Oheime und Brüder rieten ihm dringend, nicht weiter zu gehen. T'ai-tsu sprach: „Lidai ist ein Bruder unserer Familie, aber er hat uns aus eigenem Antriebe seinerseits Schaden zugefügt, ist abtrünnig geworden und hat den Hada als Wegweiser gedient. Wie kann das verziehen werden?" Darauf ließ er Stufen in die Berge graben, in denen die Leute wie Fischschuppen geordnet übereinander standen. Die Pferde wurden an Stricke gebunden und über die Höhen gezogen. Als er vor der Stadt Joogiya angelangt war, schickte Lungdun (der früher gelegentlich des Zuges gegen die Stadt Turun verhindert hatte, daß die Krieger der Stadt Sarhû zu Hilfe kamen) Leute aus, um Lidai insgeheim zu verständigen. Als Lidai die Botschaft vernommen hatte, blies er das Horn und versammelte seine Krieger, stieg auf die Stadtmauer und wartete. Alle machten T'ai-tsu abermals Vorstellungen und sprachen: „Jene sind vorbereitet; sie anzugreifen ist nicht leicht. Unter diesen Umständen führe das Heer zurück." T'ai-tsu sprach: „Ich weiß sehr wohl, daß jene bereit sind, und bin doch gekommen. Warum ängstlich umkehren?" Dann stellte er seine Leute auf ihre Posten, umzingelte die Stadt, griff an und nahm sie ein. Lidai nahm er gefangen, schenkte ihm aber das Leben und gewährte ihm obendrein Unterhalt.

4. Sommer, 6. Monat:[1] Eroberung der Mardunburg.

Einst hatte T'ai-tsu seine jüngere Schwester von derselben Mutter dem Gahašanhashû zur Frau gegeben. Als er die Stadt Joogiya eroberte, hatte sich Lungdun mit seiner Sippe zusammengetan, den Gahašanhashû unterwegs angehalten und ihn getötet. T'ai-tsu wollte die Seinigen sammeln, um die Gebeine einzubringen. Alle älteren und jüngeren Brüder der Geschlechter waren aber im Einverständnis mit Lungdun und niemand erschien. T'ai-tsu machte sich mit einigen Vertrauten auf den Weg. Lengdun, der zweite Sohn Boolangga's aus der Stadt Nimalan, hielt ihn an und sprach: „Alle Verwandten hassen dich. Warum hätte sonst deiner Schwester Mann den Tod erlitten? Du darfst nicht weiter gehen; ich fürchte, daß dir jemand ein Leid tun wird." T'ai-tsu hörte nicht darauf. Er legte den Harnisch an, sprang aufs Pferd, ritt auf einen der Stadtmauer im Süden gegenüberliegenden Hügel und jagte, den Bogen spannend, daher. Dann kehrte er

[1] Juli/August 1584.

wieder an den Fuß der Stadtmauer zurück und rief mit lauter Stimme: „Wer mir ein Leid tun will, der komme heraus!“ Alle zitterten vor Furcht und niemand traute sich heraus. Da nahm er die Gebeine an sich. Dann bekleidete der Herrscher die Leiche mit seinen eigenen kaiserlichen Sachen, Mütze, Schuhen, Unter- und Oberkleidern, und bestattete sie.

T'ai-tsu war sich seiner über alle Maßen gefährlichen Lage bewußt geworden. Den Umständen entsprechend mußte er seinen Aufenthalt wechseln und voller Besorgnis und Unruhe verbrachte er unter solchen Leuten seine Tage. Eines Nachts lag er auf seinem Lager, als er draußen vor der Tür ein Geräusch hörte. Er fuhr in die Kleider, stand auf und befahl, seine Kinder zu verstecken. Das Schwert am Gürtel und in der Hand Bogen und Pfeile trat er dann vorsichtig aus der Tür, verbarg sich neben dem Rauchauslaß und spähte aus. Es herrschte gerade völlige Dunkelheit und nichts war zu sehen. Nach einer Weile näherte sich ein Bösewicht der Stelle neben dem Rauchauslaß, im Scheine eines plötzlich aufleuchtenden Blitzes war er deutlich zu erkennen. T'ai-tsu schlug ihn mit dem Rücken des Schwertes zu Boden und rief seinem Vertrauten Lohan zu, ihn zu fesseln. Lohan sprach: „Warum muß ich ihn fesseln? Er sollte getötet werden.“ T'ai-tsu sprach: „Wenn wir diesen Bösewicht töten, wird sein Herr mir offenbar Schwierigkeiten machen. Wenn er seine Krieger wider mich sammelt, werden meine paar Leute nicht widerstehen können.“ Und sich verstellend fragte er: „Bist du nicht Rinder stehlen gekommen?“ Der Bösewicht gab den Rinderdiebstahl zu. Lohan sprach wieder: „Lügen! In Wahrheit wollte er meinem Herrn ein Leid tun; er muß getötet werden.“ T'ai-tsu sprach: „Er ist wirklich ein Rinderdieb.“ Dann ließ er ihn frei und entfernte sich.

Wieder eines Abends, als er gerade schlafen wollte, spürte er mit einem Male eine innere Unruhe. Er erhob sich, zog einen kurzen Harnisch an und seine gewöhnlichen Kleider darüber und tat, als ob er den Abort aufsuchen wollte. Es war gerade Dämmerung und in der Dunkelheit vermochte er nichts zu unterscheiden. Nach längerem Hinsehen gewahrte er, daß sich neben dem Hoftor auf einem freien Platz am Heckenzaune ein Mensch verborgen hielt, als ob er dort aufpaßte und lauerte. Er spannte den Bogen und wartete. Bald darauf kam der Bösewicht näher. T'ai-tsu schoß auf ihn. Der Bösewicht blieb stehen und wich nach der Seite aus, so daß nur sein Kleid getroffen wurde. Erschreckt floh er. T'ai-tsu setzte ihm nach, durchbohrte ihn mit einem zweiten Pfeile beide Füße und streckte ihn zur Erde. Dann schlug er seinen Kopf, bis er schwindelig wurde, fesselte ihn und prügelte ihn durch. Auf Befragen gab jener Jsu als seinen Namen an. Alle Brüder und Vertrauten sprachen: „Ihn zu töten, ist das wahrhaft Richtige. Warum ihn verprügeln?“ T'ai-tsu sprach: „Das ist etwas, was

ihr nicht versteht. Wenn wir ihn töten, wird es zu einer neuen Fehde kommen. Wenn sein Herr uns mit seinen Kriegern angreift, werden unsere aufgesammelten Vorräte geplündert werden. Sind aber unsere Kornvorräte erschöpft, so werden die Stammesgenossen auffässig werden. Werden die Stammesgenossen auffässig, so werden wir allein dastehen. Wie wollen wir uns dann der Feinde erwehren? Weiter: wie kann ich dadurch, daß ich die Tötung eines Menschen zulasse, andern Leuten einen Vorwand liefern?" Das Wesen des Herrschers war zurückhaltend und wohlberechnend wie in diesem Falle.

Danach zog er an der Spitze von 400 Mann gegen Namjan, Samjan, Našen und Wanjihan, um die Ermordung Gahašanhaschû's zu rächen, und griff die Mardunburg an. Diese Burg liegt auf der Höhe eines Berges am Rande unzugänglicher Schluchten. Da ließ er drei große Schilde herstellen, um gegen Pfeile und Steine Schutz zu gewähren, ließ sie aneinander halten und rückte so vor. Als sie in den Hohlweg gekommen waren, teilte er einen Schild ab und ließ ihn vorausgehen; die andern folgten nach. Über zehn Fuß vor der Befestigung wurde der Weg noch enger. Er teilte die drei Schilde und ließ sie einzeln hintereinander vorgehen. Von der feindlichen Befestigung fielen Steine und Baumstämme durcheinander herab, so daß der vorderste Schild eingedrückt wurde. Die Krieger sprangen nach rückwärts unter den zweiten, aber auch der zweite Schild wurde eingedrückt. Da gingen sie unter den dritten Schild zurück. Weil sich die Krieger aber so alle auf einen Haufen sammelten, reichte der Schild zu ihrer Deckung nicht aus und es war schwer, den Angriff nach oben vorzutragen. T'ai-tsu stand am Fuße der Befestigung, über zehn Schritte davon entfernt. Dort war ein gut zwei Fuß langer Holzklotz, der seine Beine deckte. Er entsandte einen Pfeil, traf Našen, den Herrn der Burg, ins Gesicht und durchbohrte das Ohr. Dann streckte er noch vier Mann mit Pfeilschüssen nieder. Als die feindlichen Krieger darauf einhielten, führte T'ai-tsu seine Leute rings um die Burg, schloß sie ein und schnitt den Weg zum Wasser ab. Bis zum Tage unternahm er Angriffe. In der folgenden Nacht befahl er seinen Kriegern, barfuß die Seiten des Berges zu erklettern und emporzudringen. So nahm er die Mardunburg. Našan und Wanjihan flohen nach Jaifiyan.

5. Herbst, 9. Monat:[1] Eroberung der Stadt Onggolo des Donggostammes.

Ahana, der zweite Sohn Boosi's von Janggiya, war anfangs hingegangen, um sich die jüngere Schwester Bashan's, des Häuptlings des Sakdagaus, zur Frau auszubitten. Bashan sprach: „Ahana's Haus ist arm" und verweigerte seine Zustimmung. Danach gab er das Mädchen Eleji, dem

[1] Oktober 1584.

Sohne des Häuptlings Kocobayan vom Donggostamme, zum Weibe. Später wurde Eleji, als er einmal Bashan besucht hatte, auf dem Rückwege beim Berge Abdari-ala von neun Räubern des Etu-aru-Stammes getötet. Unter den Räubern war einer, der mit Ahana den gleichen Namen hatte. Die Räuber riefen sich gegenseitig. Die das gehört hatten, hinterbrachten es Kocobayan. Kocobayan sprach: „Mein Sohn hatte das Mädchen geheiratet, um das früher der Ningguta Ahana gefreit hatte: darum ist er getötet worden." Der Hadakhan Wan schickte Leute und ließ Kocobayan melden: „Dein Sohn, der ist von neun Räubern des Etu-aru-Stammes getötet worden. Ich werde sie ergreifen und dir übergeben, damit du für die Untat Rache nimmst. Schließe dich mir an." Kocobayan sprach: „Das sind sicher Lügen der Ninggutaleute. Warum nicht den Hada ein Geschenk von Gold und Seidenstoffen senden? Wenn sie die neun Räuber ergreifen und mir ausliefern, zahle ich sicherlich das Doppelte an Gold und Seidenstoffen als Entschädigung." Als Socangga von Holo-gašan diese Worte vernommen hatte, schickte er insgeheim Leute, die fälschlich sagten: „Dein Sohn ist von Elebengge und Ekecingge aus meinem Stamme getötet worden. Wenn du mir das Gold und die Seidenstoffe gibst, werde ich diese beiden Männer töten." Kocobayan sprach: „Der Hadakhan Wan sagt, daß neun Räuber des Etu-aru-Stammes meinen Sohn getötet haben. Ihr Ninggutaleute belügt mich alle zusammen." Darauf kam er zur Fehde. Er führte Krieger heran und plünderte den Ost- und den Südgau der Ningguta-Beile beide. Da die Beile kaum Widerstand zu leisten vermochten, beratschlagten sie mit King-tsu[1] und sprachen: „Wir sind demselben Urahn entsprossen und wohnen gesondert an zwölf Plätzen. Wir liegen ganz verstreut. Wir müssen unsere Sippe an einem Wohnort versammeln, um uns alle gegenseitig zu schützen." Als man so beschloß, war Socangga's zweiter Sohn Utai damit nicht einverstanden und sprach: „Wie kann man an einem einzigen Orte wohnen? Soll für die Zukunft nicht mehr auf Anwachsen der Viehherden und Zunahme des Eigentums gerechnet werden? Man muß jetzt nicht auf einem Haufen wohnen. Zweckmäßiger ist es, vom Hadakhan Wan Krieger zu leihen." Der Hadakhan Wan war Utai's Schwiegervater. Darauf liehen sie sich Krieger, griffen die Donggo an und nahmen mehrere ihrer Burgen.

Unser Herrscherhaus war ursprünglich mit dem Hadakhan Wan gegenseitig verschwägert. Das Ansehen und der Einfluß beider waren gleich. Nach dem Ausleihen der Krieger zeigte sich aber Verfall. Als im Jahre Kuei-wei Hadakrieger unsere Burg Hûji plünderten, wurden sie von unsern

[1] Da King-tsu 1583 bei Gure getötet wurde, muß die Erzählung vor dieser Zeit spielen.

Truppen geschlagen. Der Häuptling des Donggostammes sprach: „Früher haben sich die Ningguta-Beile Hadakrieger geliehen, um uns anzugreifen, und haben mehrere unserer Burgen genommen; jetzt liegen sie mit der Hada-nation in Fehde. Wir müssen die günstige Gelegenheit benutzen und sie angreifen.“ Er ließ Pfeile in Schlangengift tauchen als Vorbereitung zum Kampfe, als gerade in seinem Stamme innere Unruhen ausbrachen. Auf die Kunde davon entwickelte T'ai-tsu den Seinigen seine Pläne und sprach: „Im Donggostamme sind Unruhen ausgebrochen, es ist die rechte Zeit zum Angriff.“ Die Seinigen sprachen mahnend: „Truppen sind noch nicht leicht in jene Gegend gezogen. Haben wir Glück und siegen wir, so ist alles gut; wenn wir aber verlieren, was sollen wir dann anfangen?“ T'ai-tsu sprach: „Ist es nicht besser, bei günstiger Gelegenheit zuerst loszuschlagen, als zu warten, bis jene Truppen gegen uns angehäuft haben?“ Da sprachen alle: „Gut!“ Darauf setzte er sich persönlich an die Spitze von 500 Kriegern und brach auf.

Der Stammeshäuptling Ahai Bayan versammelte 400 Krieger in der von ihm bewohnten Stadt Cijida, schloß die Tore und wartete ab. Unsere Krieger belagerten ihn. Als die Stadt kurz vor dem Falle war, trat ein großer Schnee ein und der Angriff wurde aufgegeben. T'ai-tsu befahl den Seinigen, vorauf heimzukehren, und behielt zwölf Mann, ihm zu folgen. Mit diesen versteckte er sich in dichtem Rauch. Die Leute in der Stadt sagten: „Die Soldaten sind abgezogen“ und kamen in Scharen heraus. T'ai-tsu drang voll Ungestüm auf sie ein, köpfte vier Mann und erbeutete zwei Harnische.

Es begab sich, daß Sunjacin Guwanggun vom Wanggiyastamme kam und die Bitte vortrug: „Die Onggolo sind meine Feinde. Ich bin früher einmal von ihnen gefesselt worden. Ich flehe dich an, hilf mir mit fünf-hundert Mann, sie zu zerbrechen!“ T'ai-tsu überlegte und brachte dann eine solche Anzahl Krieger auf, weil ihm die Gelegenheit günstig schien, eine Gegend zu unterwerfen. Dann rückte er mit seinen Kriegern in der Nacht schnell an Ort und Stelle. Sunjacin Guwanggun hatte einen Neffen Daidu Mergen, der heimlich Boten nach der Stadt der Onggolo schickte. Daher wußte man dort die Ankunft unseres Heeres vorher, sammelte die Krieger und zog alles in die Stadt hinein. Unser Heer legte Feuer an, um die Holztürme der Stadtmauer und die Strohhütten der Dörfer in Asche zu legen. T'ai-tsu war auf das Dach eines Hauses gestiegen und schoß mit dem Bogen in die Stadt hinein. In der Stadt schoß Erguweni aus einem Versteck einen Pfeil auf T'ai-tsu, traf seinen Kopf und durchbohrte den Helm. Als T'ai-tsu den Pfeil herauszog, sah er den Gegner in großen Sätzen vor-übereilen. Da kam er mit dem Pfeil, den er soeben herausgezogen hatte, zuvor und durchschoß ihm den Schenkel, so daß er als Opfer der Sehne zu

Boden sank. T'ai-tsu war verwundet und das Blut rann ihm bis auf die Füße herab. Trotzdem ließ er nicht ab vom mörderischen Kampfe. Unter den Feinden war ferner ein gewisser Loko, der sich in einem Rauchfang verborgen hatte und von dort plötzlich einen Pfeil schickte. Er hielt auf T'ai-tsu. Zischend durchschlug das Geschoß das Panzerhemd und bohrte sich in den Nacken. T'ai-tsu zog den Pfeil heraus, dessen Spitze sich hakenförmig gekrümmt hatte. Klumpen von Blut und Fleisch flossen herab. Die Seinigen kamen voll Schrecken eiligst heran, um das Haus zu ersteigen und ihn unter den Armen zu stützen; T'ai-tsu aber befahl ihnen, zu bleiben, weil er fürchtete, daß die Feinde es merkten. Zu der Zeit sprudelte ihm das Blut vom Nacken herab wie ausgegossen. Mit einer Hand die Wunde pressend, mit der andern den Bogen haltend stieg er hinab; zwei Mann stützten ihn beim Gehen. Plötzlich wurde er ohnmächtig und fiel zur Erde. Alle Würdenträger waren aufs tiefste erschrocken und machten sich gegenseitig heftige Vorwürfe. Nachdem er ein wenig zum Bewußtsein gekommen, wurde die Wunde verbunden. Viermal wurde er bewußtlos und erholte sich wieder; jedesmal wenn er sich erholt hatte, trank er Wasser. Den ganzen Tag und die ganze Nacht über wollte das Blut durchaus nicht zum Stehen kommen und der Verband der Wunde war über einen Zoll dick. Da gab er die Eroberung der Stadt auf und kehrte heim.

Als T'ai-tsu's Wunde geheilt war, zog er abermals mit Kriegern aus, eroberte die Stadt Onggolo und nahm Erguweni und Loko gefangen. Die Würdenträger baten ihn, sie mit dem Tode zu bestrafen. T'ai-tsu sprach: „Als die beiden Feinde mit mir die Waffen kreuzten, war ihr Trachten auf die Erlangung des Sieges gerichtet und sie hatten Grund zu ihrem Vorhaben, als sie auf mich schossen. Wenn ich sie jetzt in meinen Dienst nehme, werden sie wohl keinen Anlaß mehr haben, auf mich als Feind zu schießen. Wenn so tapfere und mutige Männer einmal von der Schärfe des Speeres oder Pfeiles in der Schlacht fallen, wird das um so mehr zu beklagen sein. Warum sollten sie, weil sie auf mich geschossen haben, getötet werden?" Darauf übertrug er Erguweni und Loko je ein Niru[1] mit dem Kommando über dreihundert Mann. Alle Würdenträger priesen die hohe Tugend des Herrschers.

6. Jahr J-hu, Frühling, 2. Monat:[2] Zug gegen Jaifiyan.[3] Našen und Bamuni erhalten ihre Strafe.

Nach der Niederlage im Kampfe um die Mardunburg war Našen anfänglich von dort zu Bamuni, dem Haupte der Burg Jaifiyan šancin, ge-

[1] Das Wort niru kommt schon im Jučen vor, vgl. Grube a. a. O. Das Ts'ing-wen-tsung-hui definiert niru als einen zur Jagd auf Tiere gebrauchten Pfeil, der größer ist als die zum Scheibenschießen verwandten. In der mandschurischen Heeresverfassung bedeutet niru eine Kompagnie.

[2] März 1585. [3] 120 Li nordwestlich von Yenden.

flüchtet. Daraufhin nahm T'ai-tsu an der Spitze von fünfundzwanzig gepanzerten Reitern und fünfzig Mann Fußvolk die Burg Jaifiyan. Die Burgbewohner waren darauf vorbereitet gewesen; so kehrte man, ohne jemand ergriffen zu haben, heim. Die drei Städte Sarhû, Dunggiya und Barde brachten nun mit Jaifiyan zusammen 400 Mann auf und kamen bis in die Ebene am Berge Tairan südlich von Jaifiyan nachgesetzt. Našen und Bamuni drangen beim Zusammenstoß ungestüm in unser Fußvolk ein und sprengten schnell nach vorn. Als T'ai-tsu sie sah, ritt er allein zurück und hieb auf Našen ein. Našen erreichte ihn mit seiner Klinge zuerst und durchschlug die Peitsche, die T'ai-tsu in der Hand hatte. T'ai-tsu schwang sein Schwert und durchhieb ihm den Unterarm, so daß er vom Pferde stürzte und starb. Dann traf er Bamuni mit einem Pfeile und tötete ihn. Die Feinde stutzten und blieben stehen. Unsere Panzerreiter sprachen: „Die Pferde sind am Ende ihrer Kräfte. Was sollen wir tun?" T'ai-tsu sprach: „Sitzt ab, damit es aussieht, als ob ihr Pfeile sammelt. Führt die Pferde langsam über den Bergrücken, tränkt sie mit Salzwasser, füttert mit geröstetem Mehl und laßt sie ausruhen. Ich bleibe hier, den Feind aufzuhalten." Darauf zog unser Heer voraus. T'ai-tsu hielt zu Pferde neben Našen's Leiche. Die Menge rief ihm zu: „Tötet ihn! Will er noch jenes Mannes Fleisch essen? Warum geht er nicht? Warte nur, wir werden seine Gebeine holen!" Da ging T'ai-tsu und, die Augen auf die Menge gerichtet, sprach er: „Našen war mein Feind. Nachdem ich ihn jetzt getötet habe, wäre es auch recht, sein Fleisch zu essen." Da T'ai-tsu dachte, daß unser Heer noch nicht weit genug voraus wäre, nahm er sieben Mann und versteckte sie so, daß im Stehen die Helme ganz hervorlugten. Als Našen's Stammesgenossen das sahen, riefen sie: „Ihr legt einen Hinterhalt, wir wissen es schon!" Unter lauten Rufen zogen sie sich zurück. T'ai-tsu aber führte seine Leute langsam heim und ließ auch nicht ein einziges Pferd im Stiche.

7. Sommer, 4. Monat:[1] Niederlage der Truppen aller Gaue des Jecenstammes am Südberge von Jaifiyan.

Als T'ai-tsu mit 500 Mann Reitern und Fußvolk gegen den Jecenstamm zog, war gerade Hochwasser. Er ließ die Seinigen umkehren und behielt nur 50 Mann mit wattierten Harnischen und 30 Mann mit Eisenpanzern, insgesamt 80 Mann, bei sich, bemächtigte sich des Landes und rückte vor. Es war da Sukulaihû aus Giyaha, der heimlich hinging, es den fünf Städten Jamoho, Janggiya, Barde, Sarhû und Jaifiyan zu melden, die darauf

[1] Mai 1585.

ihre Truppen zur Abwehr vereinten. Als unser Kundschafter Nenggude erfahren hatte, daß die Truppen aller Gaue sich sammelten, machte er sich schleunigst auf, dies zu melden, ritt aber in der Eile auf einem andern Wege fehl. T'ai-tsu führte seine Krieger in Eilmärschen vor. Als er von weitem sah, daß die Feinde über 800 Mann zählten, stellte er seine Leute vom Hun-ho-Flusse bei Jaifiyan bis zum Südberge auf. Jacin und Sangguri, zwei Enkel Boolangga's aus Nimalan, gerieten beim Anblick der Menge der Feinde in große Bangigkeit, lösten ihre Harnische und gaben sie ab. T'ai-tsu sprach voller Zorn: „In Friedenszeiten spielt ihr unter euren Brüdern und Dorfgenossen die Helden. Warum bangt ihr jetzt vorm Kampfe vor der Menge der Feinde, löst eure Harnische und gebt sie ab?" Dann ergriff er selber die Standarte und ging als Erster voran. Die nächsten Gegner streckte er vom Pferde und kam, sein Roß treibend, dann zurückgesprengt. Mit seinem jüngerem Bruder Murhaci und den Gefolgsleuten Yenbulu und Ulingga stürmte er vorwärts in das Getümmel, sandte voll ungestümer Tapferkeit Pfeile in die Menge der Feinde und enthauptete über zwanzig Mann. Die Feinde strömten in voller Auflösung zurück, machten einander den Übergang über den Hun-ho streitig und brachten sich in Sicherheit. T'ai-tsu war sehr erhitzt und nahm den Helm ab. Da er keine Zeit fand, den Harnisch zu lösen, riß er mit der Hand die Schlaufen auf, setzte sich nieder und ruhte sich aus. Als darauf die Truppenführer zu ihm kamen, sprachen sie alle: „Man muß den Sieg zu kräftiger Verfolgung benutzen." T'ai-tsu war über ihr spätes Kommen erzürnt und gab keine Zustimmung zu erkennen. Ehe noch die Ruhepause beendet war, setzte er den Helm wieder auf, führte seine Leute über den Fluß und erstieg das Ufer. Mit Murhaci und den andern setzte er den Feinden nach und trennte 45 Häupter vom Rumpfe. Als er auf der Verfolgung bis Girin-hada gelangt war, sah er fünfzehn feindliche Krieger auf einem Seitenpfade nahen. T'ai-tsu nahm die Quasten vom Helm herunter, versteckte sich und wartete. Dann schoß er auf den nächsten Mann, durchbohrte ihm die Wirbelsäule und tötete ihn. Murhaci erschoß gleichfalls einen Mann. Die übrigen stürzten alle in den Abgrund und kamen um. T'ai-tsu sprach zu Yenbulu und den andern: „Im heutigen Kampfe ist von vier Mann ein Haufen von 800 Mann besiegt worden. Das ist, weil der Himmel mir hilft."

8. Jahr Ping-sü; Herbst, 7. Monat:[1] Eroberung der Stadt Olhon. Nikan Wailan ereilt die Strafe.

Als Nikan Wailan zuerst von Giyaban nach dem Mingorte Fu-schun flüchtete, waren ihm die Mingtruppen entgegengetreten und hatten ihm den

[1] August/September 1586.

Übertritt in ihr Gebiet verwehrt. Seine Sippengenossen und diejenigen, welche gewöhnlich Gefolgsleute unserer Nation waren, redeten miteinander und sprachen: „Nikan Wailan ist vordem von dem Ts'ung-jui Beile mit Streitmacht verfolgt und so in die Enge getrieben worden, daß er beinahe sein Leben verlor. Er lief zu den Ming. Die Ming wollten ihn aber nicht haben und trieben ihn obendrein zurück. Wie werden sie ihm erlauben, zu Giyaban eine Stadt zu bauen, und ihn zum Herrn der Mandschunation machen?" Darauf kehrten sich alle von ihm ab. Nikan Wailan bekam es mit der Angst und entwich mit seinem Sohne und einigen nahen Verwandten und Brüdern nach dem Orte Olhon, wo er eine Stadt baute und Wohnung nahm. T'ai-tsu wollte dorthin gegen ihn ziehen. Da aber alle Stämme, die er durchschreiten mußte, mit ihm in Fehde lagen, besorgte er, daß Hindernisse ihn aufhalten würden, und zog zunäüst gegen die Burg Antu-Guwalgiya-šancin des Sukšuhuflußstammes. Er eroberte sie und ließ den Burgherrn Nomohun enthaupten. Dann griff er die Burg Beihun-šancin des Huneheštammes an und nahm sie ein. Ferner griff er dann die Stadt Tomoho des Jecenstammes an. Als bei einem Gewitterregen zwei Soldaten vom Blitz erschlagen wurden, kehrte er mit dem Heere um und ließ einige Tage verstreichen. Dann rückte T'ai-tsu wieder mit seinen Truppen vor und forderte zur Übergabe auf. Der feindliche Haufe bat, sich unterwerfen zu dürfen. Darauf zogen die bis dahin feindlichen Nachbarstämme auf dem kürzesten Wege vor die Stadt Olhon. Zu der Zeit hatte sich Nikan Wailan schon anderswohin begeben. Vor der Stadt waren über vierzig Leute, die sich vor den Truppen in Sicherheit bringen wollten. Sie trugen Bogen und Pfeile, voran ging ein Mann mit einem großen Filzhut und einem blauen wattierten Harnisch. Als T'ai-tsu diesen sah, glaubte er, es wäre Nikan Wailan. Wie er voller Ungestüm auf ihn losstürzte, wurde er von vierzig Mann umzingelt und bedrängt. Alle Pfeile waren verschossen und T'ai-tsu blutete aus mehr als dreißig Wunden; obwohl ihm Brust und Schulter verletzt waren, stand er nicht vom mörderischen Kampfe ab und wich nicht zurück. Er erschoß acht Mann und köpfte einen, die übrigen brachten sich durch Flucht in Sicherheit. Dann eroberte er die Stadt Olhon und forschte nach Nikan Wailan, ohne seiner habhaft zu werden. Er ließ in der Stadt neunzehn Chinesen enthaupten und nahm sechs von Pfeilen Getroffene gefangen, denen er die Pfeile tief hineintrieb. Dann ließ er die Grenzbehörden der Ming den Allerhöchsten Befehl übermitteln, Nikan Wailan zu ergreifen und ihm auszuliefern, widrigenfalls er Truppen aufbringen und gegen die Ming ziehen werde. Darauf kehrte er mit dem Heere um.

Die Grenzbehörden schickten einen Gesandten mit der Antwort: „Da Nikan Wailan sich uns unterworfen hat, ist seine Festnahme und Auslieferung

nicht angängig. Komm selber und töte ihn, wenn es dir beliebt.“ T'ai-tsu sprach: „Euch kann man nicht auf den Grund kommen. Ihr seid doch im Begriff, mich zu belügen.“ Der Gesandte entgegnete, es sei nicht nötig, daß er in Person hinginge; er möge nur ein paar Soldaten schicken, die ihn festnähmen und fortschafften. Darauf befahl der Herrscher Jaisa, mit vierzig Mann hinzugehen. Als Nikan Wailan die Ankunft unserer Krieger erfuhr, wollte er auf einen Turm steigen und sich verstecken. Die Mingleute ließen ihn aber nicht auf den Turm und entfernten die Leiter.[1] Da enthauptete Jaisa Nikan Wailan, nahm das Haupt an sich und brachte es dar.

Von diesem Jahre an zahlten die Ming einen Tribut von achthundert Unzen Silber und fünfzehn Ballen drachengemusterten Seidenstoffen, um den Frieden und die Freundschaft zu erhalten.

[1] Es ist wohl an einem der etwa 3—4 m hohen Warttürme zu denken, die von außen auf Leitern erstiegen wurden, die man hinter sich in die Höhe zog. Solche Türme sind noch heute in Nordchina vielfach erhalten.

Gedichte von Tu Fu

aus 杜詩註解 des 涂陽張 und 潛上若

übersetzt von E. von Zach.[1]

13. 送裴二虯 usw. **Dem P'ei Ch'iu, neuernanntem Gouverneur von Wên-chou (Chekiang) zum Abschied** (II 17 r).

Wo liegt der Pavillon von Ku Hsü (Einsame Insel, 4 Meilen südlich von Wên-chou)?
Am fernen Horizonte zwischen Wasser und Luft!
Mein alter Freund, du gehst als Beamter dahin —
Mit wem wirst du in jenen fernen Gegenden zusammen sein?
Unter den zurückgezogenen Beamten wirst du Mei Fu (vgl. Giles, B. D. 1507) begegnen,
Und bei deinen Bergwanderungen wirst du des Hsieh Ling-yün (G., B. D. Nr. 739) gedenken.
Ich möchte auch später auf flachem Boote dahinfahren,
Die Angelrute ergreifen und auf den Herbstwind warten.

14. 江梅 **Die Pflaumenblüten des Stromes** (XVIII 6 v).

Der innere Teil der Pflaumenblüte erschließt sich vor dem La-Feste[2];
Die Pflaumenblüten sind nach Neujahr zahlreich.
Sie wissen die Absichten des Frühlings am frühesten;
Warum verschärfen sie das Leid des Wanderers?
Sie haben ursprünglich gleiche Farbe mit den schneebedeckten Bäumen,
Sie eilen — vom Winde des Stromes gepflückt — mit den Wellen zusammen dahin.
Ich kann die alte Heimat nicht wiedersehen,
Und meine Trauer ist in den Schluchten von Wu-hsia berghoch gewachsen.

15. 夜 **Nacht** (XVII 11 r).

Ein mächtiger Wind stürmt gegen das steile Ufer;
Das Licht der Kerze erscheint im kalten Zimmer klein.
Die Affen des Bergrückens verbringen die Nacht, wo kein Reif sie trifft;
Die Vögel des Stromes fliegen noch spät in der Nacht herum.

[1] S. OZ. IX. 1/2.

[2] Vgl. S. 258 Nr. 25.

Einsam sitze ich neben meinem starken Schwerte
Und bejammere in einem Klageliede meine Armut („meine kurzen Kleider" wie einst Ning Ch'i, Pétillon, S. 225).
Kriegsgetümmel umtost den Kaiserpalast,
Das mannhafte Herz des Weißkopfes bäumt sich dagegen auf.

16. 野望 Blick über das Land (VIII 17 r).

(Ich sehe) den leuchtenden Schnee der westlichen Berge (westlich von Ch'êng-tu-fu) und die drei umwallten Lager,
Das südliche Ufer des klaren Stromes und die Wan-li-ch'iao-Brücke.
Infolge des Kriegsgetümmels bin ich von meinen Brüdern getrennt;
Meine Tränen fließen am Ende der Welt und ich lebe in der Ferne allein für mich.
Nur alt werde ich und habe für viel Krankheit zu sorgen
Und habe doch noch nicht das kleinste Werk vollbracht, um die Gnade des erhabenen Herrscherhauses zu vergelten.
Ich reite oft zu Pferde hinaus in das Land und lasse mein Auge schweifen, so weit es reicht —
Ich kann es nicht ertragen, daß die Lage täglich trauriger wird.

17. 少年行 Der Junker (VII 30 v).

Lache nicht über den alten Tonkrug des Bauern!
Seit er Wein enthält, sind Söhne und Enkel aufgewachsen.
Silber- und Jadekrüge ausgießen, schreckt das menschliche Auge.
Schließlich ist der Rausch aus beiden gleich, und man schläft (trunken) an der Wurzel des Bambus.

18. 少年行 Der Junker (VIII 35 r).

Wer ist der blasse Junker auf dem Pferde?
Vor den Stufen steigt er ab und setzt sich zu den Leuten auf die Bank,
Nennt seinen Namen nicht, ist gar grob und ungeschliffen,
Zeigt nur auf den Silberkrug und verlangt zu trinken.

19. 狂夫 Der Narr (VII 4 v).

Westlich von der Wanli-Brücke liegt eine Strohhütte.
Das Wasser der Pai-hwa-Schlucht ist mein Ts'ang-lang (vgl. Legge II², 299)
Die kühlen grünen Bambus sind voll weltentrückter Ruhe,
Die vom Regen durchnäßten roten Lotus verbreiten einen zarten Wohlgeruch.

Die Briefe vom reichbesoldeten alten Freunde haben zu kommen aufgehört,
Die an Hunger gewöhnten Kinder zeigen blasse Gesichter.
Der am liebsten in der Gosse stürbe (Chav. M. hist. V, 112), ist ganz gleichgültig geworden,
Der scherzend sich einen Narren nannte, ist alt und närrisch geworden.

20. 題壁上韋偃畫馬歌 **An die Wand geschriebenes Lied auf ein Pferdebild des Wei Yen**[1] (VII 13 r).

Meister Wei Yen verfolgt andere Neigungen als ich,
Doch er weiß, daß ich seine unvergleichliche Malerei liebe.
Scherzend reicht man ihm einen stumpfen Pinsel, um ein herrliches Roß zu malen,
Und plötzlich sieht man zwei Renner aus der Ostwand hervorkommen.
Der eine frißt Gras, der andere wiehert,
Und ruhig betrachtet man ihre tausend Meilen über Schnee laufenden Hufe.
Wo kann man in den jetzigen gefährlichen Zeiten wirklich solche Pferde bekommen,
Die mit ihren Herren zusammen leben und auch zusammen sterben?

21. 百憂集行 **Die Ansammlung von hundert Sorgen** (VIII 4 v).

Ich gedenke der Zeit, da ich fünfzehn Jahre alt war und im Herzen noch ein Kind;
Kräftig war ich wie ein gelbes Kalb und sprang bald hierhin, bald dorthin;
Wenn im achten Monat Birnen und Datteln im Vorhofe reif waren,
Konnte ich an einem Tage tausendmal auf die Bäume klettern.
Jetzt bin ich plötzlich fünfzig Jahre alt geworden,
Sitze und liege sehr viel, stehe und gehe nur wenig.
Gezwungen lachend unterhalte ich mich mit meinem Hausherrn (dem Gouverneur)
Und betrachte traurig den Rest meines Lebens, wo hundert Sorgen sich häufen.
Wenn ich die Stube betrete, sind — wie früher — die vier Wände öde und leer,
Und meine alte Gattin blickt mit demselben (sorgenvollen) Gesichtsausdruck auf mich.
Mein dummer Bub weiß noch nicht, wie sich ein Sohn gegen den Vater zu benehmen hat,
Zornig schreiend fordert er sein Essen und weint an der Küchentür.

[1] Vgl. HIRTH, Scraps from a collector's note book.

22. 病馬 Das kranke Pferd (VI 24).

Lange habe ich dich geritten;
Im Winter tief in den Bergpässen
Und im Staube (der Ebene) hast du stets alle deine Kräfte aufgeboten,
Und jetzt im Alter hat Krankheit dein Innres angetastet.
Was Bau und Farbe betrifft, zeigst du keinen Unterschied von anderen Pferden,
Aber treu und gehorsam bist du bis heute geblieben.
Die Natur mit ihren Geheimnissen ist niemals seicht —
Darüber betroffen, bin ich ganz in Gedanken versunken.

23. 瘦馬行 Der magere Gaul (III 45).

Der magere Gaul auf dem östlichen Vorstadtfelde macht mir Kummer,
Seine Knochen stehen ihm heraus wie Mauerpfeiler.
Da seine Beine gebunden sind, muß er sich bei Bewegungen neigen —
Hat er da etwa noch die Absicht, sich empor zu bäumen?
Betrachtet man die sechs eingebrannten Stempel genau, so finden sich ärarische Zeichen;
Allgemein wird gesagt, er sei von den Truppen an der Wegseite zurückgelassen worden.
Seine Haut von Narben, Wunden und Kot bedeckt,
Sein Haar glanzlos — so steht er verlassen inmitten von Schnee und Eis.
Im Vorjahre verfolgte er noch stürmisch die letzten Feinde,
Denn ein edler Renner ist nicht gewohnt, nicht die Führung zu übernehmen.
Die Offiziere reiten meistens Pferde der kaiserlichen Marställe,
Und traurig befürchte ich, daß er ein kranker Bucephalus sei.
Als er an der Residenz wie an einem Erdklumpen stolz vorbeisprengte, tat er wohl einen Fehltritt;
Daß er dann verworfen wurde, konnte er nicht hindern.
Sieht er Menschen, so blickt er traurig drein, als wollte er seinen Jammer mitteilen,
Daß sein früherer Besitzer ihn irrtümlich für wertlos erachtet.
Trotz des Winters hat man ihn in die Weite getrieben, wo sich ihm Wildgänse zugesellen —
Bei Sonnenuntergang wird er in keinen Stall gebracht, und Raben picken seine Wunden.
Wer immer ihn jetzt pflegen will, dem wird er bis zum Tode treu dienen;
Versuche es nur noch einmal im kommenden Frühjahr, wenn das Gras wieder gewachsen ist.

24. 畫鶻行 Der gemalte Geier. (III 46 v).

In der hohen Halle sieht man einen lebenden Geier,
Der seine alten Knochen lebhaft bewegt.
Man erstaunt gerade, daß er keinen Stützpunkt hat —
Wie kommt es nur, daß er so scharf umrissen dasteht?
Da bemerkt man erst, daß es die Kunst des Malers war,
Der der Schöpfung gewandt die Geheimnisse abgelauscht
Und diese wunderbar auffallende Gestalt gezeichnet hat,
Die nun dein Auge so ganz erfüllt.
Vögel bevölkern die Zweige der Bäume,
Und in ihrer luftigen Höhe befürchten sie, daß er plötzlich herauskommt.
Mit vorgeneigten Köpfchen blicken sie nach dem blauen Firmament:
Wie kann sich all dies Gefieder vor ihm verstecken?
Seine langen Schwanzfedern sehen wie Schwerter aus,
Mit ihrer Hilfe kann er den Bereich der Menschen verlassen.
(Und doch,) Himmel und Erde sind umsonst so ausgedehnt,
Denn es ist leider alles nur Malerei.
Meine Gedanken verlieren sich im weiten Horizonte (da wo Wolken und Sand ineinander übergehen).
Freilich ist er ein Geschöpf der Nebel und Dünste.
Warum beunruhigt mich das in meinen jetzigen Betrachtungen?
Betrübt wandre ich allein in meine Gedanken versunken.

25. 臘日 Der La-Festtag[1] (III 47).

Sonst ist am La-Festtage die warme Jahreszeit noch weit,
Dieses Jahr ist am La-Festtage schon aller Frost aufgetaut.
Nur die Taglilie maßt sich die Farbe des Schnees an,
Und der Glanz des Frühlings kommt an den Weidenzweigen bescheiden zum Vorschein.
Mich dem Weine hingebend, gedenke ich die schöne Nacht im Rausche zu verbringen
Und (in Gedanken) nach Hause zurückzukehren, wenn gerade die Audienz im Kaiserpalaste zu Ende ist.
Zahnpasten und Gesichtssalben sind Geschenke der kaiserlichen Gnade,
Die in grünen Tuben und silbernen Dosen vom höchsten Himmel herunterkommen.

[1] Der Tag, an dem das Winteropfer für die Verstorbenen stattfindet.

26. 龍門 u. s. w. **Der Lung-mên-Berg** (I 8 r).

Der Lung-mên-Berg liegt in seiner Schroffheit quer über dem Lande;
Man sieht die Bäume der Poststation über der Stadtmauer hervorkommen.
Das ganze Landschaftsbild verrät die Nähe des kaiserlichen Wohnsitzes,
An den buddhistischen Tempeln zeigen sich Gold und Silber.
Mit der Zeit hat sich das Aussehen wiederholt geändert,
Nur die Berge und Flüsse erscheinen täglich von neuem in ihrer Unvergänglichkeit.
Geschäftige Menschen treffen einander auf den Wegen.
Wie oft noch — und die vom Schicksal bestimmte Länge des Lebens ist zu Ende.

27. 宣政殿退朝晚出左掖 **Von der Audienz im Hsüan-chêng-Palaste zurückkehrend, verlasse ich spät abends den linken Flügel der Kaiserstadt.** (IV 3 r).

Die Goldschrift über der Pforte des Kaiserhofes glitzert wie Sonnenlicht,
Die roten Federfahnen erhöhen den Glanz und Duft des Frühlings im Palaste.
Die wohlriechenden Kräuter in der verbotenen Stadt werden vom tief herabhängenden Gürtelschmuck der Audienzbesucher gestreift,
Der Rauch aus Weihrauchfässern steigt in feinem Strome auf und verbleibt in wandernden Fäden.
Die Wolke über dem Pênglai-Palaste zeigt stets (die glückbringenden) fünf Farben,
Der Schnee auf der Chih-ch'iao-Luftwarte ist schon lange geschmolzen.
Die zur Audienz erschienenen Beamten ziehen sich langsamen Schrittes in die mit blauen Schnitzereien verzierten Pforten ihrer Kanzleien zurück.
Auch ich kehre gemächlich zum Essen heim und bin immer spät beim Verlassen der Kaiserstadt.

28. 曲江對酒 **Weintrinkend am Mäanderſee** (IV 9 r).

Am Ufer des Mäanderſees, außerhalb des kaiserlichen Parkes, sitze ich und vergesse die Rückkehr,
Der Kristallpalast erscheint in verschwommener Entfernung.
Die Pfirsichblüten folgen den Weidenblüten unmittelbar in ihrem Fall,
Der gelbe Vogel fliegt oft mit dem weißen zusammen auf.
Ich überlasse mich dem Weine und bin längst entschlossen, die mich verschmähenden Menschen auch aufzugeben;

Nun ich des Hofes müde, ist mir so recht mein Unterschied von der übrigen Welt klar.
Als kleiner Beamter fühle ich um so mehr, wie weit das Paradies ist,
Es schmerzt mich nur, daß ich bei meinem Alter noch immer nicht von dieser Laufbahn Abschied nehmen kann.

29. 曲江值雨 **Bei Regen am Mäandersee** (IV 9 v).

Die über der Stadt schwebende Frühlingswolke erstreckt sich auch über die Mauer des kaiserlichen Parkes,
Die Gartenhäuschen des Mäandersees liegen im Abenddunkel ruhig in ihrer das ganze Jahr hindurch duftenden Umgebung.
Die vom Regen getroffenen Blüten des Parkes, die an rote Schminke erinnern, fallen zu Boden,
Die Wasserpflanzen, vom Winde mitgeschleppt, bilden ein langes grünes Gürtelband.
Die neuen Gardetruppen beschützen den tief im Innern des Palastes verbleibenden (früheren) Kaiser;
Die übrigen Lustschlösser des Hibiskus-Parkes, in denen man Weihrauch verbrennt, warten vergebens auf die Ankunft des kaiserlichen Zuges.
Wie weit zurück scheint die Einladung zu jenem Feste zu liegen, bei dem Geld unter die Menge gestreut wurde
Und herrliche Kurtisanen sich — leicht angeheitert — auf ihre kostbaren Guitarren stützten!

30. 客至 **Die Ankunft des Gastes** (VII 26 r).

Südlich und nördlich der Hütte strömen überall die Frühlingswasser.
Nur Scharen von Möven habe ich täglich herankommen sehen.
Der Gartenweg ist noch nicht für Gäste reingefegt worden,
Die Heckentür wird heute zuerst für dich geöffnet.
Bei der Entfernung des Marktes kann ich dir nur eine einfache (geschmacklose) Schüssel Reis (Tsochuan V 185, 5) anbieten,
Und im Becher des ärmlichen Haushaltes wirst du nur alten, ungeklärten Wein finden.
Solltest du gern mit dem alten Nachbarn in Gesellschaft trinken,
So will ich ihm über die Hecke zurufen, daß er komme, die übrigen Becher mit uns zusammen zu leeren.

31. 城西陂泛舟 **Bootfahrend auf dem Teiche westlich der Stadt** (d. Meipei-Teich, vgl. d'Hervey, S. 82 (II 15 r).

Auf dem Hausboot sind schöne Damen mit blauschwarzen Augenbrauen und weißen Zähnen.

Sie spielen auf der Querpfeife und der kurzen Pansflöte Melodien, die klagend bis zum fernen Horizonte dringen.
Man überläßt sich dem Frühlingswinde, der den elfenbeinernen Mast bewegt,
Und bei langsam sinkender Sonne sieht man ruhig zu, wie das Hausboot an seidenem Tau gezogen wird.
Die zarten, durch das Atmen der Fische entstandenen Wellen bringen die Fächer der Sängerinnen in Bewegung;
Die fliegenden Blumen, mit denen die Schwalbe spielt, fallen auf die Matte der Tänzerinnen.
Wäre der kleine (unscheinbare) Kahn nicht daneben, den man rudern kann,
Wie hätte man die hundert Krüge senden können, so daß der Wein jetzt in unversiegbaren Strömen fließt!

32. 別房太尉墓 **Abschied vom Grabe des Generalissimus Fang Kuan.** (X 33 v) (Zum Titel t'ai-wei vgl. Chav. II S. 514).

Auf der Rückkehr aus fremden Bezirken (W. Y. K. 27, S. 16) zu meiner amtlichen Tätigkeit (in Chêngtu) (Shihking IV, 167)
Halte ich das Pferd an und nehme von deinem einsamen Grabe Abschied.
Kein Fleckchen Erde bleibt trocken, so immer von neuem fließen die Tränen,
Und im Luftraume bleiben die Wolken still stehen (Vgl. T'ao Yüan-ming Ged. I 1)
Deine Liebe zur Zither war so groß wie Hsieh An's Liebe zum Schachspiel (Giles, B. D. Nr. 724)
Wie einst Chi Cha (Giles, B. D. Nr. 287) das Grab des Herrschers von Hsü aufsuchte und sein Schwert dort aufhing, so komme ich jetzt zu deinem Grabe.
Hier sehe ich nichts als das Fallen der Blüten des Waldes,
Und bei meinem Abschied begleiten mich die klagenden Laute der Amsel.

33. 堂成 **Fertigstellung des Ts'ao-t'ang** (der Strohhütte am Ufer des Huan-hua-hsi, Tufu's Aufenthaltsort nach seiner Ankunft in Chêng-tu-fu Ssu-chuan (VII 3).

Die mit dem Rücken zur Außenstadt liegende Halle ist fertiggestellt und mit weißem Schilf gedeckt.
Der Weg längs des Stromes ist mir vertraut, und ich blicke auf das östliche Weichbild der Stadt hinunter.
Hohe Ch'i-Bäume verdunkeln die Sonne, und in ihren Blättern spielt der Wind.
Der Chung-lung-Bambus trifft mit dem Rauch (menschlicher Wohnungen) zusammen und Tau tropft von seinen Spitzen.

Der fliegende Rabe hält für einen Augenblick still, um dann seine Jungen zu bringen;
Die zwitschernden Schwalben kommen wiederholt und bestimmen hier ihr neues Nest.
Die Nachbarn vergleichen irrtümlich mein neues Haus mit der Wohnung des Yang Hsiung (B. D. Nr. 2379, der nicht wie Tufu ein Flüchtling war, sondern hier seine Heimat hatte),
Und ich habe in meiner Gemächlichkeit keine Lust, ein neues Chieh-chao (Wên-hsüan, Kap. 45, Bl. 6r „Zerstreuung des Gespöttes") zu schreiben.

34. 寄韋有夏郎中 **Dem Ministerialsekretär Wei You-hsia übersendet.** (XIII 11 r).

Du, Ministerialsekretär, erbarmtest dich des kranken Mannes
Und schicktest im Briefe ein Sudorificum.
Im Tränkchen genommen, brachte es wiederholt Schweißausbruch hervor.
Deiner dankbar gedenkend, möchte ich dir das mit Perlen vergelten!
Verwandte und Freunde habe ich hier am Ende der Welt nur wenige,
Und Arzneien wie Feinkost gibt es in den Bergschluchten von Ssŭ-chuan nicht.
Das Schiff, das mich in die Heimat bringen soll, liegt müßig und von Wasserpflanzen überkleidet da,
Die Frühlingsmöve badet ihr Gefieder und läßt ihren Schrei ertönen.
Ich höre davon, daß du dich auf das rasch-fließende Wasser begeben hast
Und bald den Landweg (nach K'ueichou) nehmen wirst.
Du, kaiserlicher Gesandter für ein zehntausend Meilen weites Gebiet,
Erinnerst dich des nutzlosen Gelehrten, deines früheren Kollegen! (??)

35. 嚴中丞枉駕見過 **Gouverneur Yen Wu** (Giles B. D. Nr. 2479) **geruht mich aufzusuchen.** (Zum Titel Chung-ch'êng vgl. Chav. II 514) (VIII 22 r).

Der große Feldherr kommt mit kleinem Gefolge bis an die äußersten Grenzen des Weichbildes (von Ch'êng-tu-fu) heraus;
Nach Weidenblüten suchend, gelangt er zum Pavillon der Wildnis (wo ich wohne).
Voll Ehrfurcht blicke ich zum kaiserlichen Bevollmächtigten für das östliche und westliche Ssŭ-ch'uan auf.
Zwischen diesem Lande im Süden und der Hauptstadt im Norden bist du dienstlich wiederholt gereist, einer treibenden Wasserpflanze ähnlich.
Auf gleichem Schiffe begleitete ich dich, nicht nur einmal, wie Ho Hsün den Chang Han (vgl. Giles B. D. Nr. 648 und 54 und beachte, daß Chang Han und Yen Wu dasselbe 字 haben);

Als Einsiedler mit der schwarzen Kappe dürfte ich auch dem Kuan Ning (B. D. Nr. 1007, der 30 Jahre bei seinem Gönner Kung-sun Tu in Liaotung lebte) zu vergleichen sein.
Schweigend in den Wolken und Nebeln zwischen Strom und Himmel —
Wer würde sagen, daß sich da ein kleines Sternbild birgt? (vgl. Schlegel, Uranogr. S. 462 — Tufu meint sich damit selbst und will sagen, daß er eine höhere Lebensstellung verdiente).

36. 樹間 **Unter den Bäumen** (XI 23 r).

Hoch und einsam ragen die beiden Orangenbäume,
Der ganze Hof (des Yamens) ist von ihrem Dufte durchzogen.
Ihre verflochtenen Zweige neigen sich bis zum Tischchen und dem Wandelstock herab,
Ihre hängenden Früchte verwickeln sich in den Kleidern.
Das ganze Jahr hindurch sind die Äste wie das dunkle Grün der Pinie,
Und die Früchte warten auf das Gelb der Astern, um gleichzeitig gelb zu werden.
Wie oft werde ich vom Tau der Blätter benetzt,
Wenn ich — die Mondnacht genießend — auf der Ruhebank (unter den Bäumen) sitze![1]

37. 天邊行 **Vom Ende der Welt** (XII 5 v).

Vom Ende der Welt kann der alte Mann den Rückweg noch immer nicht finden,
Wenn die Sonne sinkt, steht er am östlichen Ufer des großen Stromes und weint.
In Lung-yo und Ho Yüan (Playfair [1] Nr. 4698 [A] und Nr. 2231[2°]) werden die Felder nicht mehr bebaut,
Nomaden-Reiterei und Hirten-Fußvolk dringen in Ssŭ-ch'uan vor.
Mächtige Wogen schlagen gen Himmel und Orkane entwurzeln Bäume;
Der kahle Geier fliegt voran, hinten nach folgen Storch und Schneegans.
Neunmal habe ich Briefe nach Loyang gesendet,
Und zehn Jahre bin ich nun ohne Nachricht von meiner Verwandtschaft.

38. 暮登四安寺 usw. **Abends steige ich auf den Glockenturm des Ssŭ-an-Klosters** (Verse, die ich dem P'ei Ti sende). (XII 4 v).

Ich lehne abends auf dem hohen Glockenturm, den schneeigen Bergspitzen gegenüber;

[1] 胡床 der Nomaden-Lehnstuhl, scheint ein aus Weidenzweigen geflochtenes Sofa zu sein, das zuerst aus dem Westen eingeführt wurde.

Der Priester kommt und läßt — ohne zu sprechen — die Glocke ertönen.
Der Abglanz der sinkenden Sonne liegt auf der verlassenen Stadtmauer,
Die über dem nahen Markte treibenden Dünste erscheinen grün und schwer.
Da ich oft krank und mit meinen Sorgen allein bin, ist tiefes Schweigen mein Los,
Für meine alten Freunde ist ein Wiedersehen mit mir nicht leicht.
Ich weiß, daß du des alten Poeten mit Kummer gedenkest,
Nur allzugroß wäre meine Lust, mit dir zusammen zu wandeln und die tausend Angelegenheiten (des Lebens) ruhen zu lassen (?)

39. 天河 Die Milchstraße (V 29 v).

In gewöhnlichen Zeiten ist sie bald hell, bald dunkel;
Wenn aber der Herbst kommt, wird sie besonders deutlich sichtbar,
Selbst wenn leichte Wolken sie decken,
Kann sie noch immer die lange Nacht hindurch klar gesehen werden.
Ihre vielen Sterne glitzern über der Kaiserstadt.
Dem Monde Gesellschaft leistend, senkt sie sich über der Grenzstadt.
Der Rinderhirt und die Weberin setzen alljährlich (über diesen Silberstrom) —
Wie, wenn der Wind einmal Wellen erhöbe?

40. 憑韋明府班 usw. Bitte an den Präfekten Wei Pan um einen Fichten-Setzling (VII 23 v).

Der Baum, der außergewöhnlich über die andern hervorragt, ist nicht die Weide;
Der grün bleibt, ohne zu faulen, ist nicht der Erdbeerbaum (Myrica rubra).
Ich möchte eine alte Fichtenkrone heranziehen, die tausend Jahre lebt
Und bitte dich, gib mir eine weiße Wurzel, einige Zoll lang, um sie in meinen Garten zu setzen.

41. 又於韋處 usw. Weitere Bitte an Wei um Porzellanschalen aus Ta-yi (Playfair[1] Nr. 6902) (VII 24 r).

Die gebrannte Töpferware von Ta-yi ist ebenso leicht wie dauerhaft.
Klopft man daran, so heißt es in Chin-ch'êng, der Klang sei fein wie das klagende Klirren von Edelsteingehängen.
In deinem Hause schätzt man dieses weiße Geschirr, das zarter als Reif und Schnee ist,
Schicke mir solches, bitte, nach der Schilfhütte, wo es auch gewürdigt werden kann.

42. 早起 Frühaufstehen (VII 24 r).

Wenn der Frühling kommt, stehe ich stets früh auf,
Die Geschäfte der Zurückgezogenheit nehmen mich vollauf in Anspruch.
Ich häufe Steine auf, um das Abrutschen des Ufers zu verhindern;
Ich haue mir einen Weg durch den Wald, um zum fernen Berge zu gelangen.
Die ganze Anhöhe birgt Schluchten und Krümmungen in Menge,
Mit langsamen Schritten klettere ich empor.
Der junge Diener ist auf den Markt der Stadt gegangen
Und kehrt mit dem Kruge voll Wein zurück.

43. 琴臺 Die Lauten-Terrasse (in Ch'êngtu, wo Ssŭ-ma Hsiang-ju mit der entführten Wên Chün zusammen Wein verkaufte, vgl. Giles B. D. Nr. 1753 und Pétillon S. 309) (VII 24 v).

Der später wegen vieler Krankheit (Diabetes) in Mao-ling (Playfair[1] Nr. 2981) zurückgezogen lebende Ssŭ-ma
Liebte einst die schöne Ho Wên-chün.
Offen unter den Leuten verkauften sie Wein.
Jetzt schwebt über der Lautenterrasse allein noch die Abendwolke.
Unter den wilden Blumen scheint Wên-chün's Kopfschmuck noch zurückgeblieben zu sein,
Man vermeint, im üppigen Grase noch ihren Gazerock zu sehen.
Das Lied, das sie betört hat, vom Phönix der seine Genossin sucht,
Ist verklungen und kann nicht wieder gehört werden.

J. J. M. de Groot
† 24. IX. 1921.

De Groots Lebenswerk.

Im Jahre 1877 traf De Groot in Amoy ein, um sich dort für seinen späteren Beruf als Dolmetscher und Berater der holländischen Regierung in den ostindischen Kolonien vorzubereiten. Da die zahlreichen daselbst beschäftigten chinesischen Kulis zum größten Teil aus der Provinz Fukien, besonders aus der Umgegend von Amoy stammen, so pflegten die für den Verkehr mit diesen Plantagenarbeitern benötigten Dolmetscher ihre Ausbildung im Chinesischen im Amoy-Dialekt zu erhalten. Diesen hat De Groot gesprochen und auch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten stets benutzt. Aber nicht nur die chinesische Schrift- und Umgangssprache hat er dort erlernt, sondern sich zugleich auch sehr eingehend mit den Sitten und Gebräuchen des Volkes beschäftigt und dadurch den Grund zu seinem umfassenden volkskundlichen Wissen gelegt, worin er alle seine Fachgenossen weit übertroffen hat.

Seine ersten Werke schrieb De Groot für seine Landsleute holländisch, aber nachdem er sehr schnell dadurch seinen Ruf als hervorragender Sinologe begründet hatte, bediente er sich, um seinen Veröffentlichungen eine größere Verbreitung zu sichern, des Französischen und namentlich des Englischen, und nach seiner Berufung nach Berlin schrieb er deutsch. Die erste größere Frucht seiner Forschungen war: Het Kongsiwezen van Borneo. Eene verhandeling over den grondslag en den aard der Chineesche Politieke

Vereenigingen in de Kolonien, met eene Chineesche geschiedenis van de Kongsi Lanfong, 1885. Die chinesischen Einwanderer haben in die holländischen Kolonien auf den Sunda-Inseln mit ihren anderen Volkssitten auch ihre geheimen politischen Gesellschaften eingeführt. Diese werden hier ausführlich beschrieben. Das Werk zeigt schon die Richtung, welche De Groot's Forschungen später nahmen. Bemerkenswert ist, daß während die meisten Sinologen ihre wissenschaftliche Tätigkeit mit kleineren Arbeiten zu beginnen pflegen und gleichsam das ihnen noch unbekannte Terrain zunächst einmal vorsichtig abtasten, De Groot sofort mit einer großen Arbeit vor die Öffentlichkeit trat — das Kongsiwesen umfaßt zweihundert Seiten — und damit einen Beweis seiner literarischen Leistungsfähigkeit gab. Überhaupt hat De Groot fast immer nur große Werke veröffentlicht, mit kleinen Aufsätzen in Zeitschriften hat er sich fast nie abgegeben, auch an den Diskussionen seiner Fachgenossen über Streitfragen kaum teilgenommen.

Sein eigentliches Forschungsgebiet betritt De Groot mit dem zweibändigen Werke über die religiösen Feste in Amoy. Auch dieses war ursprünglich holländisch geschrieben und von der Gesellschaft für Künste und Wissenschaften in Batavia veröffentlicht worden. Dann wurde es aber für die Annalen des Musée Guimet ins Französische übertragen und mit dem Titel Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy), 2 Bde., 1886 als Band XI und XII dieser Zeitschrift herausgegeben. Der Übersetzer, ein protestantischer Pfarrer, verwahrt sich gegen die sehr freien religiösen Ansichten des Verfassers, die er durchaus nicht teile. De Groot will in diesem Buche die wirklichen Volkssitten darstellen, durch die gesprochene und geschriebene Sprache erklären und ihren Ursprung sowie ihre Bedeutung aus der Literatur nachweisen. Zum besseren Verständnis werden auch Analogien von anderen Völkern beigebracht, deren Prüfung den Ethnologen überlassen bleibt. Die einzelnen in Amoy gefeierten religiösen Feste werden nach Jahreszeiten, Monaten und Tagen beschrieben und alles Nötige über die Götter, ihre Verehrung und die daraus sich ergebenden Sitten wird hinzugefügt. Aus dem Studium dieser Feste glaubt De Groot das intellektuelle Leben des Volkes, sein Denken und Fühlen erkennen zu können, was bis zu einem gewissen Grade richtig sein mag. Ganz stimmt es nicht, denn die religiösen Sitten stellen doch immer nur einen Ausschnitt aus der Gesamtkultur eines Volkes dar. Den Schluß des Buches bildet eine längere Abhandlung über die Entwicklung des religiösen Systems der Chinesen, wobei De Groot sich der Principles of Sociology Herbert Spencers als Leitfaden bedient. Die darin entwickelten Gedanken, welche in den späteren Werken wiederkehren z. B. daß für die alten Chinesen der Totenkult wichtiger gewesen sei als der Götterkult, daß alle chinesischen Götter, selbst die der Natur, ursprünglich vergötterte

Menschen seien und daß Schang-ti nicht Gott bedeute, sondern der erste Ahn der ältesten Dynastie sei, sind sehr anfechtbar und haben bei den Sinologen wenig Anklang gefunden. Davon abgesehen ist das Werk frisch und anregend geschrieben und führt uns mitten in das bunte und farbenprächtige chinesische Volksleben hinein.

Speziell mit dem chinesischen Buddhismus beschäftigt sich De Groot in dem Werke: Le Code du Mahāyāna en Chine, son influence sur la vie monacale et le monde laïque, Amsterdam 1893. Es wurde von der Kritik sehr günstig aufgenommen und gehört ohne Zweifel zu dem Besten, das De Groot geschrieben hat. Er gibt darin eine Übersetzung des Fan-wang king oder Brahmajālasūtra, des Hauptwerkes der Mahāyāna-Schule in China. Die Übersetzung ist sehr sorgfältig, wörtlich soweit wie möglich und mit erläuternden Fußnoten. Am interessantesten ist der zweite Teil, in welchem De Groot in vierzehn kleineren Aufsätzen den Einfluß des Mahāyāna-Systems auf das Mönchswesen und die Laienwelt darstellt. Er zeigt darin in bewunderungswürdiger Weise seine Fähigkeit, rein wissenschaftliche Untersuchungen in allgemein fesselnder Form zu geben. Wir werden bekannt gemacht mit den Zeremonien der Buddhisten, der Ordination der Mönche, der Beichte und Buße, mit den Gebeten und den Predigten bei den verschiedenen Gelegenheiten. Auch die edlen Seiten des Buddhismus, die Güte gegen Menschen und Tiere und die Schonung alles Lebenden, die zum Vegetarismus geführt hat und fromme Leute veranlaßt, Tiere, welche geschlachtet werden sollen, freizukaufen und den Priestern zur Pflege zu übergeben, werden gebührend hervorgehoben. De Groot hat seine Kenntnis nicht nur aus buddhistischen Werken geschöpft, sondern auch aus Beobachtungen in großen Klöstern der Provinz Fukien. Dort stellte er fest, welche buddhistischen Werke besonders gelesen wurden und fand, daß das Fan-wang king das Hauptwerk war. Manche Manuskripte der Äbte hat er kopiert.

Sehr viel weniger Zustimmung als dieses Werk hat ein anderes: „Sectarianism and Religious Persecution in China, 1903—1904 in zwei Bänden gefunden, welches De Groot ‚To all Missionaries of every Christian Creed labouring in China' gewidmet hat. In seinen religiösen Anschauungen scheint eine Wandlung vorgegangen zu sein, denn in seinem Buche über die Feste in Amoy hatte er zum Schluß gesagt, daß die Moralphilosophie, wie sie Konfuzius und Mencius lehrten, viel besser wäre als die Satzungen einer Kirche und die Betrügereien der Priester, daher auch die Verwahrung des Übersetzers. Jetzt kehrt De Groot die Sache um: er rühmt die Leistungen und die Selbstaufopferung der Missionare, erklärt die aus Anlaß der Missionsunruhen gegen sie erhobenen Anschuldigungen für unbegründet und wendet sich mit ganzer Schärfe gegen die Konfuzianer. Hatte De Groot früher selbst

an die Toleranz der Chinesen geglaubt und diese allgemeine Ansicht auch in seiner Schrift über den Buddhismus geäußert, so nimmt er diese Äußerung jetzt zurück und erklärt den chinesischen Staat für den intolerantesten und verfolgungssüchtigsten der ganzen Welt. Er prägt das Wort von den „blutgetränkten Altären der Intoleranz", für welche angeblich die Beamten und Literaten Ketzer als Opfer suchten, und findet es so schön, daß er es später noch mehrmals in anderen Schriften wiederholt hat. In Wahrheit war der Fanatismus nicht so sehr auf Seiten der chinesischen Regierung als auf De Groot's Seite, denn er hat dieses Werk mit einem wirklichen Fanatismus geschrieben und dabei nicht rechts und links geschaut. Natürlich sucht er durch umfassendes Quellenmaterial seine von allen andern abweichende Ansicht zu begründen, aber er legt in die Texte viel mehr hinein, als wirklich darin enthalten ist. Daß die Regierung nach der konfuzianischen Lehre alle religiösen Lehren, die nicht klassisch seien, ausrotten müsse, steht nirgends. Nur die Ausartungen der Religion und wüster Aberglaube soll unterdrückt werden wie z. B. die Verehrung eines einsamen Steines, der ungeborenen Mutter und andere neue Kulte, desgleichen das Treiben der Magier und der Zauberinnen, aber nicht die anerkannten Religionen Taoismus, Buddhismus und auch nicht das Christentum, wie De Groot behauptet. Wenn der Staat sich bisweilen gegen die Klöster und Sekten wandte, so hatte er dafür seine guten Gründe. Das Mönchs- und Nonnenwesen nahm oft so überhand, daß es eine Gefahr für den Staat wurde, da weite Ländereien der toten Hand anheimfielen und nicht mehr genügend produziert wurde. In solchen Fällen wurde ein großer Teil der Geistlichen wieder in ihre Familien zurückgeschickt, ohne daß ihnen etwas zu Leide geschah. Noch staatsgefährlicher waren viele Sekten und geheime Gesellschaften, für welche De Groot eine Lanze bricht. Er selbst muß zugeben, daß die „Weisse Lotus-Gesellschaft" die Ming-Dynastie gestürzt hat. Der furchtbare T'ai-p'ing-Aufstand ist das Werk solcher Sekten und auch am Sturze der Mandschu-Dynastie haben sie mitgearbeitet. Sollte der Staat nichts dagegen tun? De Groot mußte sich auch von der Kritik sagen lassen, daß er die mannigfachen Toleranzedikte der Kaiser auch zu Gunsten des Christentums ganz unberücksichtigt gelassen hat.

Das Werk, mit welchem De Groot's Name dauernd verbunden sein wird, ist: The Religious System of China, Its ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions connected therewith, Leiden 1892—1910, ein Monumentalwerk in sechs starken Quartbänden, leider ein Torso. Des Autors Kraft reichte nicht aus, es zu Ende zu führen. Die chinesische Religion definiert er als die Kunst, das Leben glücklich zu machen und für die spätere Erlösung zu sorgen durch Beobachtung gewisser Regeln. Gewisse unsichtbare Wesen sind zu gewinnen, andere un-

schädlich zu machen. Die Erforschung der Riten, Regeln und Zeremonien, welche das religiöse Leben beherrschen, ist das Ziel des Verfassers. Er will die Religion darstellen so, wie sie wirklich geübt wird, und ihren Einfluß auf das häusliche und soziale Leben. Alles, was er über religiöse Sitten und Gebräuche in China und in Holländisch-Indien erfahren, hat er aufgezeichnet. Er hat in Tempeln gelebt, Familien aufgesucht, Priester, Beschwörer, Zauberer, Wahrsager befragt, Bücher, Traktate und Manuskripte abgeschrieben und übertragen. Zur Erklärung der Sitten geht er auf die alten Quellen zurück, die er mit Beifügung des Textes übersetzt. Heutige Sitten werden durch ältere Schriften erklärt und das Verständnis für diese wird oft erst aus der Beobachtung moderner Gebräuche erschlossen. Die Vergleiche mit andern Völkern, wie sie bei den Amoy-Festen herangezogen wurden, sind als zu weit führend weggelassen worden.

Die Verteilung des Stoffs war ursprünglich in folgender Weise geplant:

Bd. I: vom Tode und von Begräbnissen.

Bd. II: von der Seele, dem Ahnenkultus, Geister- und Dämonen.

Bd. III: Taoismus.

Bd. IV: Naturreligion: Verehrung der zu Göttern erhobenen Ahnen; Opfer, Messen, Feste.

Bd. V: Buddhismus mit Übersetzung der wichtigsten im Gebrauch befindlichen heiligen Texte.

Bd. VI: Staatsreligion bezw. Konfuzianismus.

Unter seinen Händen ist aber das Werk zu solchen Dimensionen angeschwollen, daß dem Verfasser ein Zuendeführen desselben nach dem ursprünglichen Plane unmöglich wurde. Aus den ersten beiden Bänden wurden sechs von rund 2800 Seiten; in derselben Weise weitergeführt würde das Gesamtwerk schließlich 24 Quartbände umfaßt haben, die zu schreiben selbst ein Mann von der ungeheueren Arbeitskraft und Ausdauer, wie sie De Groot besaß, nicht m Stande gewesen wäre, auch dürften sich kaum Leser für ein solches Riesenwerk gefunden haben. In den fertiggestellten Teilen behandelt der Verfasser im Band I: die Riten beim Todesfall, die Ideen vom Wiederaufleben, das Grab, die Trauerzeremonien, die Opfer, das Fêng-schui und die Begräbni sstätten, Mausoleen u. dergl. und im Band II verbreitet er sich über die Seele in der Philosophie und im Volksglauben, die Verwandlungen von Menschen in Tiere und umgekehrt, Gespenster, Dämonenarten, die Bekämpfung der bösen Geister und die dazu angewandte Zauberei. Also wird auf einem sehr großen Raum nur ein kleiner Teil der chinesischen Religion behandelt, nämlich nur die wichtigsten religiösen Volkssitten. Hätte De Groot vorausgesehen, daß sein Werk unvollendet bleiben würde, so würde er es wohl nicht das chinesische Religionssystem genannt, sondern ihm einen andern

Namen gegeben haben. Man könnte es als das chinesische „Toten- und Geisterbuch" bezeichnen. Der verstorbene W. Grube verfaßte ein kleineres Werk, in welchem er in sehr geistreicher Weise die Geburts-, Hochzeits- und Totensitten in Peking beschrieb und somit ein größeres Gebiet umfaßt als De Groot im Religious System; er gab ihm den einfachen Titel „Zur Pekinger Volkskunde". De Groot's Werk ist ein außerordentlich wichtiger Beitrag zur chinesischen Volkskunde unter besonderer Berücksichtigung der Amoy-Gebräuche. Er charakterisiert es selbst sehr gut, indem er sagt, daß es weniger eine wissenschaftliche Schöpfung ‚a scientific production' als ein ‚store-house of facts, carefully gleaned from actual life and expounded by data collected from literary relics of bygone ages' sei, wobei er der Hoffnung Ausdruck gibt, daß es „ein Blatt im großen Buche des menschlichen Lebens" sein möge. Diese Hoffnung wird in Erfüllung gehen, denn das große Werk wird lange Zeit eine Fundgrube für Ethnologen, Soziologen, Völkerpsychologen und bis zu einem gewissen Grade auch für Religionsforscher sein und den Sinologen als wichtiges Nachschlagewerk dienen, in dem sie manche Frage beantwortet finden.

Wir können uns ungefähr vorstellen, wie De Groot die fehlenden Bände des „Religious System" angelegt haben würde, denn seine übrigen Werke lassen sich einigermaßen in das Schema einfügen. Die Naturreligion Band IV hat er in den Fêtes célébrées à Émoui und den Buddhismus Band V im Code du Mahāyāna zur Darstellung gebracht. Seine Ansichten über Taoismus und Konfuzianismus Band III und VI hat er in seinen späteren kleineren Werken: The Religion of the Chinese, 1910, Religion in China 1912 und Universismus 1918 dargelegt. Die beiden ersteren sind Sammlungen von Vorlesungen, welche De Groot vor verschiedenen amerikanischen Hochschulen hielt.

In The Religion of the Chinese, New York 1910 erklärt der Verfasser, daß die primitive Religion der Chinesen, welche noch heute herrsche, der Animismus sei, wonach die Welt in allen ihren Teilen von Geistern und Dämonen belebt ist, also ein Polytheismus oder Polydaemonismus. Zweck der Religion sei, die Götter zum Schutze gegen Gespenster zu bewegen. Das Studium der Religion bestehe daher in dem Studium der Geisterwelt, der Magie und der Abgötterei. Mit den Ausdrücken Heiden und Götzendiener ist De Groot in diesem Buche recht freigiebig. Am schlimmsten kommt aber der Konfuzianismus weg, den er als Naturverehrung vereint mit Totenverehrung definiert. Er beschreibt dann die verschiedenen Opfer der modernen Staatsreligion, die Verehrung der Volksgötter, spricht von Zauberern und Beschwörern und nennt das Konfuzianismus. Die konfuzianische Verehrung vor Tabletts und Statuen bezeichnet er als reinen

Götzendienst, an der gleichen christlichen Kultform nimmt er keinen Anstoß. Im Konfuzianismus sieht er nur materialistische Selbstsucht, keine Spur eines höheren religiösen Zieles und nennt ihn deswegen eine Religion sehr niederen Ranges. Höheres Streben soll nur im Buddhismus zu finden sein. Von der sehr hochstehenden konfuzianischen Ethik keine Silbe, als ob Konfuzius nie gelebt hätte! Dabei hatte De Groot die Moralphilosophie des Konfuzius und Mencius in seinem Jugendwerk über die Amoy-Feste höher als das Christentum gestellt. Was De Groot hier für Konfuzianismus ausgibt, ist ein Zerrbild desselben, denn im allgemeinen versteht man unter Konfuzianismus die reine Lehre des Konfuzius und seiner Schüler. Darin ist von Geistern, Dämonen, Magie und Zauberei überhaupt nicht die Rede, denn die Konfuzianer waren Agnostiker, gaben sich mit übernatürlichen Dingen überhaupt nicht ab und machten die abergläubischen Volkssitten nur als Modesache mit.

Soothill, ein Bewunderer Legge's des Antipoden von De Groot auf religions-geschichtlichem Gebiet, meint, daß De Groot, indem er sich nur an die religiöse Praxis halte, die Lehre und die Ideale der großen Religionsgründer zu sehr vernachlässige und deshalb kein richtiges Bild von der chinesischen Religion gäbe. Seine eigenen Worte sind: "It seems to me, therefore, a duty, while urging you to read, mark, and inwardly digest the lectures of Dr. de Groot, at the same time to express my opinion that in his presentation of the religions of the Chinese he has emphasised only one side of the evidence, and painted the stream as „dank and foul in its marsly cowl", while failing to show that nevertheless there is a living current there all the time "cleansing its stream as it hurries along" — for the flowing stream set free by good men of yore still runs, often laden with the offscourings of human ignorance, but all the while a purifying stream." (The Three Religions of China, London 1913, Einleitung).

In den beiden letzten religionsgeschichtlichen Werken, Religion in China, Universism a key to the study of Taoism and Confucianism, New York 1912 und Universismus, Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas, Berlin 1918, in welchen De Groot sich bemüht, das chinesische Religionssystem unter ein einheitliches Prinzip zu bringen, tritt uns der neue Begriff des Universismus entgegen. Es soll die Religion des Universums, seiner Teile und Phaenomene sein, die aus prähistorischer Zeit stammend die eine Religion Chinas sei, aus welcher die drei Religionen, Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus hervorgewachsen wären. Es ist die alte chinesische Naturphilosophie oder Kosmologie, die mit der Religion eigentlich nicht viel zu tun hat, wenn man auch einige praktische Konsequenzen daraus gezogen hat. Für De Groot ist Universismus, Klassizismus, Taoismus und Konfuzianismus alles dasselbe.

Merkwürdig bleibt, warum die Konfuzianer die Taoisten und Buddhisten so bitter verfolgt haben sollen, wenn ihre Religion doch eigentlich die gleiche ist. Die chinesischen Gelehrten und mit ihnen die Majorität der Sinologen unterscheiden zwischen den Taoisten und Konfuzianern sehr scharf. Über die großen, zwischen ihren Lehren bestehenden Unterschiede sieht De Groot geflissentlich hinweg. Diese Vermischung und Auslöschung aller Gegensätze führt zu vielen unhaltbaren Konsequenzen: die Klassiker sollen die Bibeln sowohl für die Konfuzianer als auch für die Taoisten sein, während in Wirklichkeit die letzteren sie zurückweisen. Den Quietismus betrachtet De Groot als ein Gemeingut der Taoisten und Konfuzianer, allein die Konfuzianer treten für einen frischen Aktivismus ein, den die weltabgewandten und in der Mystik lebenden taoistischen Asketen verdammen müssen. Lao-tse's Angriffe gegen die vier konfuzianischen Tugenden sollen nicht wörtlich zu nehmen sein, aber die andern taoistischen Philosophen richten noch heftigere Angriffe dagegen, was sie bei ihren Anschauungen auch müssen.

In seinem letzten Werke: Die Hunnen der vorchristlichen Zeit, Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens, 1. Teil, übersetzt und erläutert, Berlin 1921, verläßt De Groot sein eigentliches Forschungsgebiet und wendet sich der Geschichte zu, wobei er sich allerdings auf die Übersetzung und Erklärung alter Texte beschränkt und das Material nicht verarbeitet. Diese Urkunden sollen zu den allerältesten dokumentarischen Denkmälern gehören, welche die Welt besitzt, obwohl die ältesten aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. stammen und nur einzelne Notizen einige Jahrhunderte älter sind. De Groot liebt die Superlative und meint, was er sagt, wohl nicht immer ganz wörtlich. Auch die Pagoden, über welche er eine interessante und sehr lehrreiche Monographie geschrieben hat (Der Thūpa, Berlin 1919) nennt er die heiligsten Heiligtümer der Chinesen. In China merkt man von dieser Heiligkeit nichts. Die Hauptquellen, welche De Groot übersetzt, sind die Kapitel des Schi-tchi und der beiden Han-schu über die Hunnen, die Länder des Westens, Turkestan und Tibet. Er ergänzt sie noch durch ältere Berichte aus dem Tsch'un-tch'iu und dem Tso-tschuan und durch Auszüge aus den Biographien und chronologischen Darstellungen der Han Geschichtswerke. Diese Quellen sind schon früher von A. Rémusat, A. Wylie und E. H. Parker übersetzt worden. De Groot urteilt sehr abfällig über ihre Leistungen, namentlich über Wylie. Er hofft, daß eine abermalige Übersetzung nicht nötig sein wird und daß sich Geschichts- und Altertumsforscher nicht mehr mit unbrauchbaren Übersetzungen abzuquälen brauchen. Ob das der Fall sein wird? Auch die Arbeiten der Erforscher der zentralasiatischen Völker behandelt De Groot mit ziemlicher Geringschätzung und meint, daß es das beste sei, wenn das meiste, das über diese Völker geschrieben sei, der Ver-

gessenheit anheimfiele. Es ist eine Eigentümlichkeit De Groot's, daß er die Forschungen seiner Fachgenossen nicht zu würdigen weiß: entweder nimmt er gar keine Notiz davon, oder er hält sie für so schlecht, daß er selbst wieder alles von vorn anfangen muß. Wie ein einsamer Pratyeka Buddha schwebt er über der Sinologie und blickt mitleidig lächelnd auf die Lohans herab, die sich abmühen, Buddhas zu werden. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß auch ihm bei seinen Übersetzungen wie jedem Sinologen manche Entgleisungen passiert sind, die ihm seine Widersacher noch tüchtig aufgemutzt haben. Jedenfalls würden viele seiner Arbeiten noch sehr gewonnen haben und er würde vor manchen Irrtümern bewahrt geblieben sein, wenn er der Fachliteratur mehr Beachtung geschenkt hätte

Um De Groot's Leistungen als Forscher besser würdigen zu können, wollen wir eine Methode des großen Weisen Konfuzius anwenden, welcher freilich für De Groot so wenig bedeutete, nämlich das "tschêng-ming", die Richtigstellung der Bezeichnungen, worüber das Nähere bei Franke nachzulesen ist. Sie soll uns zeigen, als was De Groot gilt und was er wirklich ist. Daß er ein Sinologe ersten Ranges war, der Chinesisch verstand wie kaum ein zweiter und China gründlich kannte, darüber besteht wohl kein Zweifel, aber wie sind seine Forschungen auf dem Gebiete der chinesischen Religion zu bewerten? Viele halten ihn für einen großen, ja vielleicht den größten Religionsforscher unter den Sinologen. Sein Monumentalwerk mit dem stolzen Titel, das die meisten nur mit einem gewissen Respekt von fern betrachten ohne hineinzusehen, hat dies Urteil mit veranlaßt. Ein großer Religionsforscher war meines Erachtens De Groot nicht, aber er war der größte Forscher auf dem Gebiet der religiösen Volkskunde Chinas, die er selbst für die Religion Chinas hielt, die aber in Wirklichkeit nur ein Teil seiner Religion ist und zwar ein wissenschaftlich höchst interessanter und wichtiger, aber kulturell wenig wertvoller. Wie die Natur bei vielen bedeutenden Leuten das geistige Gleichgewicht dadurch herstellt, daß sie überragende Begabung auf der einen Seite durch auffällige Schwächen auf der andern ausgleicht, so hat sie es auch bei De Groot gemacht. Die Seele des chinesischen Volkes, welche Hackmann und Boerschmann in den chinesischen Tempeln belauscht haben und deren warmen Hauch man in den Werken eines Legge, Edkins, Faber, Eitel, De Harlez spürt, blieb De Groot in ihren höchsten und edelsten Regungen verschlossen. Nur wo sie auf Irrwegen wandelte und im primitivsten Aberglauben versank, verstand er sie ausgezeichnet und konnte ihre Gefühle und Stimmungen meisterhaft analysieren. Sein Interesse an ihr war man möchte sagen ein pathologisches. Für die Volksreligion und den mit Aberglauben und Zauberei stark durchsetzten Mahayana Buddhismus hatte De Groot ein feines Verständnis, er kannte den Taoismus, wenn er auch

nicht in seine Metaphysik eindrang, aber der Hauptreligion der Chinesen, dem Konfuzianismus stand er fremd gegenüber. In den Niederungen der chinesischen Kultur fühlte er sich heimisch. Das soll kein Vorwurf sein, denn ihre Erforschung ist von großer wissenschaftlicher Bedeutung, nur darf man diese Niederungen nicht für die ganze chinesische Kultur erklären und das Vorhandensein von Höhen leugnen. Beim Lesen der De Grootschen Bücher kann man leicht den Eindruck erhalten, daß die chinesische Kultur nicht viel höher steht als die eines etwas fortgeschrittenen Negerstamms. Es ist damit ähnlich wie mit A. Smith's berühmten Buche Chinese Characteristics. Dieses schildert den Charakter der Chinesen meisterhaft, aber nur der Kulis und der unteren Volksklassen. Ebenso stellt De Groot die Religion der Chinesen dar, aber nur die der ungebildeten Kreise, es fehlen zum größten Teil die Momente, durch welche sich die Gebildeten hoch über die alten Volkssitten, die sie allerdings noch mitmachen, erheben, so daß ihr Denken und Fühlen von dem unsrigen gar nicht so sehr abweicht.

De Groot war der Typus eines Spezialisten; auf seinem Spezialgebiet, der Volkskunde, leistete er Vorzügliches, aber viel weiter reichte sein Interesse auch nicht. Die chinesische Philologie, besonders die Grammatik verachtete er, von der chinesischen Dichtung und Kunst hielt er sehr wenig und für die Philosophie hatte er wenig Sinn, also gerade gegen die höchsten Sphären der chinesischen Kultur verhielt er sich spröde und fast ablehnend.

Nichts liegt mir ferner, als durch diese Feststellungen die Erinnerung an den großen Gelehrten, welchen ich als Menschen und Forscher stets hochgeschätzt und bewundert habe, etwa trüben zu wollen, vielmehr hoffe ich, durch die Hervorhebung seiner Eigenheiten, seiner Vorzüge sowohl wie seiner Schwächen, zum besseren Verständnis seiner markigen Persönlichkeit, die eine Kritik wohl aushält, beizutragen und sein Bild in schärfere und richtige Beleuchtung zu rücken. A. Forke.

Erinnerungen an J. J. M. de Groot.

„Große Gedanken und ein reines Herz."

„Mögen Sie sich dauernd wohl und schaffensfroh fühlen in dieser Ihrer neuen Heimat!" Das war der Wunsch, mit dem Geheimrat Roethe als Sekretar der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften am 4. Juli 1912 den „Hrn. de Groot" in diesem gelehrten Kreise willkommen hieß. Der Wunsch hat sich nur zur Hälfte erfüllt. Seine Freude an wissenschaftlicher Forschertätigkeit steigerte sich mit abnehmender Lebenskraft, aber das Wohlsein in einer neuen Heimat, der Friede seines Lebensabends schwand dahin mit der Zeit, in der seine neue Heimat Deutschland groß und mächtig war.... Die wissenschaftliche Welt kennt ihn ungebrochen und stark noch im letzten seiner Werke; hier will ich versuchen, das Bild seiner Persönlichkeit als Mensch, wie wir Schüler ihn kannten, festzuhalten, denn auch dieses ist von einer herben, ernsten Schönheit.

Als ich meine Studien unter ihm begann, kam ich von der Küste zum ersten Mal für längere Zeit ins Inland. Schon bei der ersten Begegnung gewann mich der Holländer de Groot, denn wo auf der See hatte ich die Holländer nicht getroffen. Sein scharfes, kühn geschnittenes Gesicht, aus dem frisch und klar die blaugrauen Augen blickten, eine hohe Stirn und über das Gesicht hin ein Zug von Wind und Wetter, der Wuchs breit und untersetzt — ich hatte solche Charaktergestalten gesehen, wie sie von den niedrigen Küsten Hollands her auf Tjalk und Kuff durch Nordseesturm und Sundströmung hinausziehen — ich kenne sie, wie ihre Nachkommen noch heute mit Graben und Deich das Danziger Werder gegen die Überschwemmungen der mächtigen Weichsel halten. Und so erschien es mir auch nur als eine Fortsetzung holländisch-nationaler Tradition, wenn ich in Berlin einen Holländer auf dem Lehrstuhl für China-Forschung fand.

Er war ein würdiger Vertreter jenes holländischen Gelehrtentums, das in einer bewundernswerten Vertiefung in eindringlichste Detailstudien sich der Bearbeitung des nationalen Kolonialbesitzes hingegeben hat. In diesem tiefen Wissen lag die Achtung und Bewunderung fremden Kulturlebens begründet, die alle seine Schriften durchwehen und seine Vorlesungen so anziehend machten. Denn hier sprach nicht der Professor allein, sondern auch der große Reisende, der 11 Jahre lang inmitten jener fremden Kulturen geweilt hatte, nur dem einen Ziel: ihre großen Gedanken noch einmal zu denken, unermüdlich, rastlos nachstrebend. Muß vielleicht ein wirklicher Religionsforscher nicht auch ein tief religiöser Mensch sein? Wer der wissenschaftlichen Erforschung jenes Geistesgebietes sein Leben weihte wie er, der

sieht über Zeit und Raum, über Kirche und Konfession hinweg; kein Priester durfte über seinem Grabe sprechen. Einmal fand ich ihn im Garten mit seinen Bienen beschäftigt. „Wissen Sie eigentlich, warum ich mir die Bienen halte?" fragte er plötzlich, sich aufrichtend und mich mit seinen strengen Augen fest anblickend. „Um mir Gottes Weisheit in diesem seinem Werk immer wieder vor Augen zu führen!"

Überhaupt mußte man ihn auch draußen in seinem Heim und Garten sehen, dann war er wieder der echte alte Holländer, der in Strohhut und weißer Jacke, mit Spaten und Gießkanne seine Blumenkinder hegte und pflegte. Es war einfach ein botanischer Garten im kleinen, den er dort mit hingebender Sorgfalt eigenhändig gepflanzt hatte. Auf dem gar nicht so großen Terrain war eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von Gewächsen vorhanden, denn jeder Baum, Busch und Strauch kam nur in je einem Exemplar vor. In zierlicher Anordnung sah man da Tulpen, Krokus, Rosen, Nelken und Hyazinten in allen möglichen Arten, Schattierungen, Kreuzungen und hatte man edle Obstarten und delikate zarte Gemüsesorten bewundert, so führte er seinen Besucher vor den „coup" des Gartens, den Ginko biloba, jenes seltsame, halb nadel-, halb laubholzartige Gewächs, das nur noch in Ostasien vorkommt, und wovon er hier mit vieler Mühe ein Bäumchen emporgezüchtet hatte.

Meist jedoch fand ich ihn am Schreibtisch, in seinem einfachen, ja kahlen Arbeitszimmer mit der auf seinen Reisen gesammelten auserwählten chinesischen Bibliothek; aber der Blick aus den Fenstern fiel auf den blühenden Garten. Hier arbeitete er den größten Teil des Tages über. Er war ein zäher unermüdlicher Forscher, dem die wissenschaftliche Arbeit einfach Lebensbedürfnis geworden war. Als Autodidakt, — er hatte G. Schlegel wohl zum Lehrer gehabt, war aber nicht sein Schüler — von einer fabelhaften Energie und straffster Selbstzucht habe ich ihn eigentlich nie über einer leichteren Lektüre gefunden. Der einzige Dichter, den er wirklich noch bevorzugte, war Molière. So lebte er einsam und zurückgezogen — er war überdies Junggeselle geblieben — nur seiner Wissenschaft, und dort, in den Stunden der Muße, die ihm seine Stellung als Universitätsprofessor gab, entstanden die Arbeiten, die die lange Reihe seiner Werke beschließen.

Auf der Universität hielt er seine Vorlesungen und Übungen „Zur Kulturgeschichte und Volkskunde Chinas" alle die Jahre hindurch am Mittwoch und Sonnabend von 10—1 Uhr. Da es immer ein kleiner Kreis von Schülern war, worunter sich Beamte des Auswärtigen Amtes und Offiziere, Missionare und Kaufleute befanden, gestaltete sich dies Kolleg oft genug zur lebhaften Diskussion, was de Groot sehr gern hatte; er war überhaupt stets bemüht, etwa durch Übersetzen von Texten seine Hörer zur praktischen Mitarbeit heranzuziehen, und so seine vorgetragenen Gedankengänge ihnen

zur gewissermaßen selbst gefundenen Erkenntnis zu machen. Sogar die Wahl des Gegenstandes im Rahmen seiner Vorlesung überließ er uns; deshalb kam es z. B. vor, daß er von einer Erörterung der religiösen Struktur des chinesischen Familienlebens abschweifend auf die Schilderung der chinesischen Einwanderung in Niederländisch-Indien geriet und, immer auf allgemeinen Wunsch der Zuhörer, sich in dies Thema vertiefend am Schluß des Semesters bei einer, übrigens glänzenden Darstellung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse des holländischen Kolonialreiches anlangte! Dabei kam wieder ganz der praktische, nüchterne Holländer zu Worte; denn in den kolonialpolitischen Fragen seines Vaterlandes war er durchaus zu Hause, wie ja auch das Werk, das ihm zuerst einen Namen machte, Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (1886) der niederländischen Kolonialregierung die Direktiven für die Behandlung der für jene Besitzungen lebensnotwendigen chinesischen Einwanderer-Bevölkerung gab. Übrigens waren auch seine Vorlesungen über die rein religiösen Probleme immer reich an praktischen Bemerkungen über politische und wirtschaftliche Verhältnisse von Land und Leuten, stets weckte er die Diskussion, und war dann der Kampf entbrannt und wogte die Redeschlacht hin und her, dann rieb er sich die Hände, blickte verschlagen lächelnd in die Runde und stellte mit Molière befriedigt fest:

„Du choc des opinions
Sortit la vérité!"

„Sie sehen, meine Herren, „der Alte" hat doch wieder Recht gehabt!"

Nach einer kurzen Pause, in der meistens die immer trüber werdende politische Lage diskutiert wurde, begannen die Übungen, die sich bis gegen 2 Uhr hinzogen. Dann erst zeigte sich so recht die lebendige Frische seines Geistes, wenn er, anknüpfend an das jeweilig bearbeitete Textmaterial die hinter den Worten liegenden großen Gedanken aufdeckte und aus der ungeheuren Fülle seines Wissens die nötigen Erläuterungen geben konnte. Auch in diesen Übungen war sein Grundsatz: „Ich lasse meinen Studenten volle Freiheit in der Wahl und Behandlung ihrer Arbeiten, wenigstens hier auf der Universität soll Freiheit herrschen!" Aber er verlangte angestrengte hingebende Arbeit, hierin waren seine Forderungen außerordentlich hoch, so hoch, wie er sie eben an sich selbst zu stellen gewohnt war. „Wenn ich einmal noch so jung sein dürfte wie Sie," sagte er einst zu mir, „was könnte ich da noch alles arbeiten!" Dann ließ er jedoch bei sachlichen Meinungsverschiedenheiten auch die Ansicht der Schüler gelten, und pflegte nach solch einem harten Ringen über einer schwierigen Textstelle mit liebenswürdigem Lächeln zu bemerken: „Ich sehe, Sie mögen doch Recht haben!" Schonungslos aber urteilte er über alle, die Sinologie ohne Chinesisch treiben wollten, wie er es immer spöttisch nannte. Er hegte eine tiefwurzelnde Verachtung gegen die

unzähligen Tagebücher und Reisebeschreibungen mit ihren poetischen Schilderungen und ästhetischen Eindrücken aus China, die die Tagesliteratur jährlich in neuer Flut heranbringt, ohne daß die objektive Kenntnis von Ostasien auch nur im geringsten dadurch gefördert würde. Angesichts einer neu erschienenen Sammlung von Nachdichtungen chinesischer Poesie konnte er sarkastisch bemerken: „Poesie ist eigentlich doch nur toll gewordene Prosa!" In der ganz ausgezeichneten Seminar-Bibliothek, die er geschaffen hat mußten wir eine besondere „Peinkammer" für diese Gattung von China-Literatur einrichten. Ernst und eindringlich pflegte er zu sagen: „Vergessen Sie das nie, meine Herren, Wissenschaft ist Vertiefung, nicht Verbreiterung von Kenntnissen!" Übrigens war er, immer dies hohe Ziel der Forschung vor Augen, genau so streng in der Beurteilung der rein wissenschaftlichen Literatur. Er zollte rückhaltlose Bewunderung den Arbeiten von Couvreur, Chavannes und einigen älteren französischen Sinologen, von den Engländern schätzte er Dr. Legge, Mayers und Douglas sehr hoch. Charakteristisch für den praktischen Holländer war seine Arbeitsmethode; wie oft hörte ich ihn sagen: „Meine Herren, gehen Sie doch erst einmal selbst an die Arbeit heran! Aber die Deutschen müssen ja erst immer alles lesen, was früher darüber geschrieben ist!"

Es ging von ihm jener frische Zug des großen Lebens aus, das draußen in der Welt der Tropen, der überseeischen Kolonien pulsiert, das den Blick schärft für wirkliche Tüchtigkeit, das das Herz jung erhält dem, der jenes Leben einmal mitlebte. Dies war das Geheimnis der Anziehung, die er auf uns, welche zum Teil aus dem Felde zurückkamen, ausübte. Jeder, der ihm nahte, erinnert sich der liebenswürdigen, ungezwungenen Herzlichkeit seines Grußes, mit dem er Fremde und Bekannte empfing: „Wie geht's Ihnen?" — Als an einem jener Margueritentage die Kinder zu irgendeinem wohltätigen Zweck auf den Straßen Blumen und Postkarten verkauften, wechselte er sich von uns allen extra 50 Pfg.-Stücke ein, um doch jedem Kind, das ihn ansprach, etwas in seine Sammelbüchse stecken zu können.... „Sie freuen sich dann immer so!" Eigenes Leid macht zartfühlend gegen fremdes; wie nahm er an unseren Sorgen und körperlichen Leiden — wir waren zum Teil Kriegsbeschädigte — Anteil. In einem der schlimmen Kriegswinter mußte ich ihn in unser Studentenspeisehaus in der Friedrichstraße führen, und noch fühle ich den tiefernsten Blick, als er sagte: „.... Und davon werden Sie satt!" — Sein wechselreiches Leben hatte ihn eine tiefe Menschenkenntnis gelehrt, und es spricht viel eigene bittere Erfahrung aus den Worten: „Ich liebe solche Leute, die schon in ihrer Jugend viel haben durchmachen müssen!"

Oft sprachen wir über Universität und Studentenschaft. Regelmäßig konnte er dann nicht genug die amerikanischen Universitäten rühmen, von

denen er eine Reihe besucht hatte. Besonders lobte er ihre weitgehendste Fürsorge für das materielle Wohl ihrer Studierenden. „Unter meinen Papieren", sagte er dann, befindet sich auch noch ein Manuskript, betitelt: „Zehn Jahre Universitätsprofessor in Leyden, oder der Student, das Stiefkind der Universität!" — Er konnte, wenn er wollte, einen entzückenden esprit zeigen! — Aber was waren uns diese kleinen Sorgen gegenüber dem großen Drama, in dem draußen die Nation im letzten Akt auftrat. Auch die Studentenschaft wurde im Kriege eine andere, es war nicht mehr jene, die einst in die sonnige Welt hinausjubelte. Man kam zurück aus dem herrlichen Kampf, zerschossen, geprüft, ernst; man wußte, was man wollte. Mit welcher Verehrung blickten wir da zu dem Mann auf, der uns mit vornehmer, ritterlich-zartfühlender Teilnahme entgegenkam und uns als Männer, als Mitarbeiter mit jenem ungebrochenen deutschen Geist empfing, in dem wir ins Feld gezogen waren und den wir in der Großstadt nicht mehr fanden. Dazu war es so wundervoll wohltuend, endlich unter einem Führer zu stehen, dessen geistige Persönlichkeit eine harmonische Verbindung wissenschaftlicher Erkenntnis und der Erfahrung eines langen ernsten Lebens war. Daher hatte der Unterricht dieses großen Gelehrten so viel Charakterbildendes, Männererziehendes in sich. Staatsmänner, denen ihre Lebensanschauung und ihr Werk eine untrennbare Einheit bildeten wie bei diesem Holländer, hatten wir damals als Führer nötig. Wenn das Schicksal diese beiden Elemente ihres Seins trennen will, gehen solche Persönlichkeuten zu Grunde, nicht aber ihr Werk. Und dieser tragische Moment im Leben de Groots kam mit der Revolution...

Er kannte von seinen Reisen die politischen Verhältnisse in den Vereinigten Staaten und Frankreich recht gut; sein lakonisches Urteil lautete: „Wo Demokratie ist, da ist Schmutz!" Ich entsinne mich, wie er am Tage der bekannten Friedensresolution des Reichstages in bitterem Zorn ausrief: „Ich wiederhole es Ihnen, meine Herren, der Niedergang Deutschlands begann damals, als es einen Reichstag erhielt!"

Es kam der 9. November und der Waffenstillstand, die Straßenkämpfe und das übrige Unglück folgten. Nach den Januar-Unruhen machten wir einen Spaziergang nach dem Schloß und besichtigten die Verwüstungen. Als wir in die alte Bibliothek zurückkehrten, blieb er vor dem Denkmal der Kaiserin Augusta stehen und wies hinüber nach den zerschossenen Mauern und Fenstern des Schlosses, der Universität und der Kgl. Bibliothek: „Konnte die neue Zeit es deutlicher zeigen, gegen wen sie kämpft?!" —

Seit diesen Tagen begann er ersichtlich zu altern, zu kränkeln. Als der sogenannte Friedensvertrag in Weimar angenommen wurde, steigerte sich seine Erbitterung derart, daß er uns die Absicht mitteilte, sein Amt nieder-

zulegen und nach Holland zurückzugehen. Trotzdem hat er noch in diesen letzten Jahren seine historischen Forschungen über die Hunnen und einige kleinere wertvolle Arbeiten veröffentlicht. Und doch äußerte er wiederholt zu mir: „Ich werde alt, ich fühle mich fremd hier unter dem neuen Geist in Deutschland." — Ein überzeugter Republikaner in der république des lettres, blieb er in der deutschen Republik der begeisterte Royalist, — zwischen seiner Weltanschauung und der Wirklichkeit, in der er nun leben und schaffen sollte, hatte der Lauf der politischen Entwicklung eine tiefe Kluft geöffnet, über die es für ihn keine Brücke hab. Als innerlich zerrissener Mensch konnte er nicht leben, und so ging er, eine der ganz geschlossenen, vollendeten Persönlichkeiten der Aristokratie des Geistes, des ancien régime, durch eine kurze Krankheit starr und hart seinen Weg bis zum Ende: „Ich will sterben!"

Hans Bidder (Bremen).

Miszellen.

Der indische Dramendichter Bhāsa.

Von M. Winternitz.

1. Ist Bhāsa der Verfasser der ihm zugeschriebenen Dramen?

Bis zum Jahre 1910 wußten wir nicht viel mehr von Bhāsa, als daß er ein Vorgänger des Kālidāsa war, da dieser im Vorspiel zu seinem Mālavikāgnimitra ihn als berühmten Dichter erwähnt. Als berühmten Dramatiker nennt ihn auch Bāṇa (in der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts), und Vākpati (in der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts) führt ihn unter seinen Lieblingsdichtern auf. Rājašekhara sagt in einem in einer Anthologie erhaltenen Vers, daß im Feuer der Kritik sich unter allen Dramen des Bhāsa das Svapnavāsavadatta allein als unverbrennbar erwies.[1] In den Anthologien finden sich einige wenige Verse, die dem Bhāsa zugeschrieben werden. Die Werke dieses Bhāsa galten aber als unwiederbringlich verloren, bis der hochverdiente, gelehrte Herausgeber der Trivandrum Sanskrit Series, Gaṇapati Śāstrī, im Jahre 1910 in Travancore eine Palmblatthandschrift fand, die zehn Dramen und ein Bruchstück eines elften enthielt, in denen er die verloren geglaubten Dramen des Bhāsa zu erkennen glaubte. Später wurden noch zwei Dramen gefunden, die dieselben Eigentümlichkeiten zeigten, wie die zehn zuerst gefundenen, und deshalb von Gaṇapati auch als Dramen des Bhāsa erklärt worden sind.[2] Den Gründen, welche

[1] Der in der Anthologie Sūktimuktāvali erhaltene Vers lautet:

Bhāsanāṭakacakre'pi cchekaiḥ kṣipte parīkṣituṃ |
Svapnavāsavadattasya dāhako'bhūn na pāvakaḥ ||

Das heißt wörtlich: „Als der Kreis der Dramen des Bhāsa von den Kritikern ins Feuer geworfen wurde, um sie zu prüfen, da war für das Svapnavāsavadatta das Feuer kein Verbrenner." Ich kann das nur bildlich auffassen: Im Feuer der Kritik bestand nur das Sv. die Probe, während die Kritiker in allen anderen Dramen des Bhāsa Mängel fanden. Der Ausdruck Bhāsanāṭakacakre beweist nebenbei auch, daß Bhāsa viele Dramen verfaßt haben muß. Die literarische Anekdote, wonach die Dramen des Bhāsa einem Feuerordal unterzogen worden wären, bei welchem nur Sv. die Probe bestanden habe (vgl. Ch. Guleri im Indian Antiquary 42, 1913, p. 52f.), beruht wohl nur auf einem Mißverständnis des Verses von Rājašekhara. Guleri zitiert (a. a. O.) aus einem Manuskript des Pṛthvīrājavijaya-mahākāvya eine Stelle, wo ein Kāvya Viṣṇudharma des Bhāsa erwähnt wird, das zu einem Ordal ins Feuer geworfen wurde und nicht verbrannte. Der Kommentar nennt Bhāsa einen Muni und erzählt, daß Bhāsa und Vyāsa Nebenbuhler waren. Der von Guleri zitierte Vers ist aber schlecht überliefert, und ich vermute, daß es sich einfach um einen Schreibfehler handelt und die Sage sich nicht auf Bhāsa, sondern auf Vyāsa, den „Verfasser" des Viṣṇudharmottarapurāṇa bezieht, das wie alle Purāṇas dem Vyāsa zugeschrieben wurde.

[2] Alle diese Dramen hat Gaṇapati Šāstrī in der Trivandrum Sanskrit Series herausgegeben. Einige von ihnen hat er jetzt auch mit von ihm selbst verfaßten Kommentaren veröffentlicht.

Gaṇapati bestimmt haben, diese Dramen dem Bhāsa zuzuschreiben, haben sich bisher auch die meisten europäischen Gelehrten angeschlossen, und Max Lindenau[1] sagt, er könne „die Ergebnisse des indischen Forschers sofort ohne Bedenken bestätigen." Auch ich habe, wenn auch nicht ganz ohne Bedenken, in dem im Druck befindlichen, dritten Band meiner „Geschichte der indischen Literatur" (S. 184 ff.) die 13 von Gaṇapati gefundenen und herausgegebenen Dramen als „Dramen des Bhāsa" behandelt, bemerkte aber (S. 186): „Immerhin können wir, wenn wir im folgenden von diesen neugefundenen Dramen als den Dramen des Bhāsa sprechen, dies nur mit einem gewissen Vorbehalt tun."

Kürzlich hat nun L. D. Barnett[2] die Berechtigung, diese Dramen dem Bhāsa zuzuschreiben, entschieden bestritten und die Vermutung ausgesprochen, daß diese Dramen dem VII. Jahrhundert n. Chr. angehören.

Tatsache ist, daß uns diese Dramen anonym überliefert sind. In keinem von ihnen wird der Name des Dichters genannt. Aber alle diese Dramen zeigen gewisse Eigentümlichkeiten und große dichterische Vorzüge, die es wahrscheinlich machen, daß sie alle denselben Verfasser haben, und daß dieser ein hervorragender Dichter war. Da sich nun unter diesen Dramen ein Drama Svapnavāsavadatta befindet und dieses von Rājašekhara in einem unverdächtigen Vers als das beste von den Dramen des Bhāsa gekennzeichnet wird, hielt sich Gaṇapati für berechtigt, sämtliche 13 Dramen dem Bhāsa zuzuschreiben.

Gaṇapati legt zunächst großes Gewicht darauf, daß die von ihm gefundenen Dramen alle mit den Worten beginnen: nāndyante tataḥ pravišati sūtradhāraḥ, „am Ende der Nāndī tritt sodann der Theaterdirektor auf,"[3]

[1] Bhāsa-Studien. Ein Beitrag zur Geschichte des altindischen Dramas. Druck von G. Kreysing in Leipzig 1918.

[2] „The Mattavilāsa and „Bhāsa"" im Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, 1920, Vol. I, Part III, p. 35 ff. Sten Konow (Das indische Drama, S. 51 ff., im „Grundriß der indo-arischen Philologie" II, 2 D, Berlin u. Leipzig 1920) zweifelt im allgemeinen nicht an der Echtheit der „Bhāsa-Dramen", drückt aber doch S. 53 Zweifel über Bhāsas Verfasserschaft mit Bezug auf das Pratimānāṭaka aus.

[3] Auf diese Eigentümlichkeit des Bhāsa soll nach Gaṇapati, dem sich auch Sten Konow (Ind. Ant. 43, 1914, p. 66 f.) anschließt, auch Bāṇa in einem der Einleitungsverse seines Harṣacarita angespielt haben:

sūtradhārakṛtārambhair nāṭakair bahubhūmikaiḥ |
sapatākair yašo lebhe Bhāso devakulair iva ||

„Der durch seine Dramen, in denen der Theaterdirektor den Anfang macht, in denen viele Rollen vorkommen und die mit Episoden ausgestattet sind, Ruhm erlangte, wie durch Göttertempel (deren Anfang vom Baumeister gemacht wird, die viele Stockwerke haben und mit Bannern geschmückt sind)." Dem Bāṇa handelt es sich aber in diesem Vers gar nicht darum, eine besondere Eigentümlichkeit des Bhāsa hervorzuheben, sondern einzig und allein um den Doppelsinn (šleṣa) der Epitheta zu nāṭakair, die auch

worauf der Segensspruch folgt, mit welchem der Prolog beginnt. Hingegen beginnen die klassischen Dramen mit dem Segensspruch (der Nāndī), dann folgt der Prolog, eingeleitet durch die Worte: nāndyante sūtradhāraḥ, „am Ende der Nāndī (tritt auf) der Theaterdirektor." Barnett macht nun darauf aufmerksam, daß das Mattavilāsaprahasana[1] des Pallavafürsten Mahendravikramavarman, der um 620 n. Chr. regierte, ebenso beginnt wie die angeblichen Dramen des Bhāsa. Und er zieht daraus weitgehende Schlußfolgerungen, indem er behauptet, daß dieses Stück auch sonst denen des „Bhāsa" ähnlich sei. Das ist aber eine ganz unbegründete Behauptung. Denn unter den dem Bhāsa zugeschriebenen Dramen findet sich erstens gar kein Prahasana, so daß eine genaue Vergleichung eigentlich nicht möglich ist. Aber auch wenn wir davon absehen, so finden wir schon im Prolog des Mattavilāsa die in den klassischen Dramen übliche Erwähnung und Belobung des Verfassers, die in allen „Bhāsa-Dramen" (wie wir sie der Kürze halber doch nennen wollen) fehlt. Der Prolog zu dem kurzen Mattavilāsa ist ferner verhältnismäßig lang, während die „Bhāsa-Dramen" alle einen ganz kurzen Prolog haben. Was den Stil anbelangt, so sind die langen Komposita, wie wir sie in der Sanskritprosa des Mattavilāsa finden, in den „Bhāsa-Dramen" selten. Auch der Schauspielerschlußsegen (Bharatavākya) ist ganz verschieden.

Was also das Lustspiel Mattavilāsa mit den „Bhāsa-Dramen" gemein hat, ist nichts als der Anfang mit „nāndyante" usw. und die Bezeichnung des Prologs durch das Wort sthāpanā. Das sind aber gerade die beiden Punkte, die wir von der Liste der Argumente Gaṇapatis streichen müssen. Denn (um dies vorwegzunehmen), die Bezeichnung sthāpanā findet sich nicht in allen „Bhāsa-Dramen"; wenigstens in einem derselben, dem Karṇabhāra, wird der Prolog ebenso wie in den klassischen Dramen prastāvanā genannt. Der Anfang des Dramas aber mit „nāndyante" usw. ist nicht bloß eine Eigentümlichkeit der „Bhāsa-Dramen" und des Mattavilāsa, sondern scheint eine Eigentümlichkeit gewisser südindischer Manuskripte zu sein. Denn wir finden dieselbe Eigentümlichkeit auch in dem Tapatīsaṃvaraṇa und dem Subhadrādhanañjaya des Kulašekharavarman,[2] der nach Gaṇapati zwischen dem X. und XII. Jahrhundert lebte. Und ebenso beginnt ein Malayalam-Manuskript des Šakuntalā-Dramas.[3] Wenn also

zu devakulair passen. Denn von jedem Drama kann man sagen, daß „der Theaterdirektor den Anfang macht," da ja im Prolog aller Dramen der Direktor auftritt und die Aufführung einleitet, ebenso wie es nicht bloß von den Dramen des Bhāsa gilt, daß sie viele Rollen haben und mit Episoden ausgestattet sind. Der Vers besagt also nichts anderes, als daß Bhāsa durch seine Dramen großen Ruhm erlangte.

[1] Herausgegeben von Gaṇapati in Nr. 55 der Trivandrum Sanskrit Series.

[2] Herausgegeben in Trivandrum Sanskrit Series Nr. 11 und 13.

[3] Whish Nr. 151, s. M. Winternitz, A Catalogue of South Indian Sanskrit Manuscripts, London 1902, p. 205.

auch ein Manuskript des Mudrārākṣasa ebenso beginnt, so dürfen wir daraus nicht mit Konow[1] schließen, daß Viśākhadatta der unmittelbare Nachfolger des Bhāsa sei.

Meiner Ansicht nach besteht in der Sache überhaupt kein Unterschied zwischen den Dramen, die mit „nāndyante tataḥ pravišati sūtradhāraḥ" beginnen, und den klassischen Dramen, sondern es handelt sich nur um einen Unterschied der Benennung. Jede Aufführung begann mit der Bühnenweihe (Pūrvaraṅga), die im Laufe der Zeit immer mehr abgekürzt wurde, bis schließlich nur mehr ein Segensspruch, die Nāndī, übrig blieb. Das Bhāratīya-Nāṭyašāstra (ed. Grosset 5, 107 ff.) gibt den Wortlaut einer solchen Nāndī, die ein ganz einfaches Gebet in Šlokas ist. Die klassischen Dramen beginnen aber in der Regel mit einem Einleitungsgebet, das im Stil der höfischen Kunstdichtung, oft im künstlichsten Kāvyastil, gedichtet ist. Wenn nun ein Manuskript eines Dramas mit den Worten beginnt: „nāndyante" usw., so besagt das nichts weiter, als daß die Nāndī (am Ende oder als Rest der Bühnenweihe) hinter der Bühne nach einem Schema gesungen wird, und daß nach Absingung der Nāndī der Theaterdirektor auftritt und den Vers spricht, mit dem die Dichtung beginnt. Dieser Vers gilt den Schreibern dieser Manuskripte nicht als „Nāndī", sondern als Einleitungsvers (maṅgalašloka) der Dichtung, während in den anderen Dramenhandschriften dieser maṅgalašloka auch als Nāndī bezeichnet oder noch zur Nāndī (als Teil der Bühnenweihe) gerechnet wird.[2]

Die bisher von Gaṇapati Šāstrī als „Dramen des Bhāsa" veröffentlichten Stücke sind die folgenden:

I.	Pañcarātra (Pañc.),[3]	Stoffe aus dem Mahābhārata.
II.	Dūtavākya (Dv.),	
III.	Madhyamavyāyoga (Mv.),	
IV.	Dūtaghaṭotkaca (Dgh.),	
V.	Karṇabhāra (K.),	
VI.	Ūrubhaṅga (Ū.),	
VII.	Bālacarita (B.),	Kṛṣṇasage
VIII.	Pratimānāṭaka (Prat.),	Stoff des Rāmāyaṇa.
IX.	Abhiṣekanāṭaka (Abh.),	

[1] Ind. Ant. 43, 1914, p. 66.

[2] Zu Beginn einer von R. Pischel (Götting. gel. Anz. 1891, S. 360 f.) erwähnten Handschrift eines Dramas stehen einige Regeln über die Aufführung. Danach fand zuerst die Bühnenweihe statt, dann wurde die Ouvertüre gespielt, die Götter wurden mit Musik verehrt und das nāndīgītam gesungen. Dann brachte der Sūtradhāra den Vorhang und sprach den nāndīšloka. Hierauf heißt es: nāndyante sūtradhārapraveśaḥ, worauf er wieder einen Šloka spricht.

[3] Beigefügt sind die Abkürzungen, mit denen auf die Stücke von hier an verwiesen werden soll. Eine römische und eine arabische Ziffer bedeuten Akt und Vers, zwei arabische Ziffern Seite und Zeile.

X. Svapnavāsavadatta (Sv.),
XI. Pratijñāyaugandharāyaṇa (Pry.)
XII. Avimāraka (Av.),
XIII. Daridracārudatta (Dcār.)
} Stoffe wahrscheinlich aus der Bṛhatkathā.

Um nun die Frage zu beantworten, ob diese 13 anonym überlieferten Dramen wirklich Dramen des Bhāsa sind, müssen wir zuerst die Gründe anführen, die dafür sprechen, daß alle diese Dramen einen Verfasser haben. Die beiden ersten von Gaṇapati angeführten und auch von Lindenau anerkannten Gründe („nāndyante" und „sthāpanā") entfallen nach dem eben Ausgeführten. Hingegen haben alle Stücke in der Tat das gemeinsam, 1. daß sie viel kürzer sind, als die klassischen Dramen, 2. daß namentlich der Prolog immer sehr kurz ist und 3. daß im Prolog niemals der Name des Dichters genannt und sein Werk gerühmt wird, wie das in anderen Dramen der Fall ist. Diese Tatsachen ließen sich allerdings auch damit erklären, daß die Stücke aus derselben Schule, aus derselben Gegend oder aus derselben Zeit stammen. Bemerkenswert ist aber doch, daß im Einleitungsvers (maṅgalaśloka) der vier Stücke Pañc., Prat., Sv. und Pry. sich der mudrālaṃkāra (d. h. die Andeutung der Namen der Hauptpersonen des Stückes durch Wortspiele) findet, und daß zwei Stücke (Dv., Mv.) in diesem Vers fast wörtliche Übereinstimmungen zeigen. Wichtiger ist es, daß das Bharatavākya (Schlußsegen des Schauspielers) in einigen dieser Dramen fast gleich lautet, in allen aber ungefähr denselben Sinn hat.[1]

Auch sonst zeigen diese Dramen manche Gemeinsamkeiten, die darauf schließen lassen, daß sie einen und denselben Verfasser haben. Das gilt zunächst von den Stücken, welche epische oder purānische Stoffe behandeln. Alle diese Stücke zeigen, daß ihr Verfasser ein strenger Anhänger der brahmanischen Religion und Sitte und ein gläubiger Verehrer des Viṣṇu war. Er liebt es, in seinen Dramen brahmanische Riten und Bräuche zu erwähnen und betont immer wieder die überragende Stellung des Brahmanen. Im Pañc. schildert er ein großes Opfer, von welchem im Mahābhārata nicht die Rede ist. Es ist von dem Dichter offenbar nur erfunden, um den Prunk eines brahmanischen Opfers schildern zu können. Hier finden wir auch Aussprüche wie die folgenden: „Das heilige Feuer duldet kein weltliches Feuer neben sich, wie der Brahmane den Śūdra nicht an seiner Seite duldet" (I, 6), oder: „Der König soll seinen ganzen Reichtum in den Schoß der Brahmanen werfen und nur seinen Bogen den Söhnen hinterlassen" (I, 22). An derselben Stelle (Pañc. I, 23) werden Ikṣvāku und andere berühmte

[1] In Pañc., Abh., Sv., Pry., Av.: imām api mahīṃ kṛtsnāṃ rājasiṃhaḥ praśāstu naḥ, „möge unser löwengleicher König auch diese ganze Erde beherrschen"; in Dv. und B. nur wenig abweichend, stärker abweichend in K., Ū. und Prat.

Könige der Vorzeit aufgezählt, deren Leiber zugrunde gegangen sind, die aber durch ihre Opfer noch fortleben. Und ebendaselbst (I, 25) sagt Bhīṣma zu Droṇa, um zu beweisen, daß er geringer sei als der Lehrer: „Du bist ein Brahmane, ich ein Krieger." Heilig wie die Brahmanen sind auch die Kühe. So heißt es Pañc. II, 5: „Nicht vergeblich ist die Anstrengung im Vordertreffen der Schlacht um der Kühe willen, selbst der Tod (in einer solchen Schlacht) würde zum Ruhme gereichen, wenn man sie aber befreit, so ist es ein religiöses Verdienst." Und im B. wird das Hallīšaka-Tanzspiel von dem alten Hirten mit dem Vers (III, 1) eröffnet:

„Ehe die Sonne aufgegangen,
Neiget in Ehrfurcht euer Haupt
Vor den Kühen, den Müttern der Welt,
Den mit Nektar vollgefüllten."

Im Mv. (Vers 9) sagt Ghaṭotkaca: „Ich weiß, überall und immer sind die Brahmanen die verehrungswürdigsten auf der Erde." In demselben Einakter (17, 6 ff.) sagt Bhīma, der vorgibt, sich für den Brahmanensohn opfern zu wollen: „Ich bin einer Kriegerfamilie entsprossen. Am meisten zu verehren ist doch ein Brahmane; darum will ich mit meinem Leib den Leib eines Brahmanen retten."

Der Verfasser dieser Dramen zeigt auch gerne seine Vertrautheit mit brahmanischer Sitte und den brahmanischen Šāstras. Zu Beginn des Mv. hört man hinter der Szene den Ruf: „Bhos tāta," „Oh, Vater!" und der Theaterdirektor bemerkt (Vers 2): „Da er das Wort bhoḥ ausspricht, ist dies ohne Zweifel ein Brahmane."[1] Gehorsam gegen den Brahmanen ist die Grundtendenz des K., die in dem Drama viel stärker hervortritt als im Mahābhārata 1, 111. In demselben Stück (p. 77) spricht Karṇa eine Art Segen in Prosa, der mit den Worten beginnt: „Nicht untergehen sollen Kühe und Brahmanen!" Im B. (p. 27) verwahrt sich der Kämmerer dagegen, daß er eine Unwahrheit sage, worauf Kaṃsa beruhigend sagt: „Ich erkenne sogar ein unwahres Wort eines Brahmanen als Wahrheit an." Im V. Akt des Prat. weicht der Dichter vom Rāmāyaṇa ab, indem er Rāmas

[1] Im Mahābhārata 3, 188, 39 wird unter den schrecklichen Dingen, die am Ende des Yuga eintreten werden, auch erwähnt, daß dann die Šūdras mit bhoḥ und die Brahmanen mit ārya grüßen werden. Nach den Gesetzbüchern (Āpastamba 1, 2, 5, 12; Baudhāyana 1, 2, 3, 27; Vāsiṣṭha 13, 44; Gautama 6, 5; Viṣṇu 28, 17; Manu 2, 124) soll der Brahmacārin, wenn er einen Brahmanen grüßt, seinen Namen nennen und dann bhoḥ sagen. Nach Manu II, 128 ist ein Dīkṣita (zum Opfer Geweihter) mit bho vor seinem Namen anzusprechen. Nach Manu II, 125 ist ein Brahmane mit den Worten āyuṣmān bhava, „sei langlebig", zu begrüßen. Es muß auch eine Regel gegeben haben, daß der Kṣatriya mit dīrghāyur bhava zu begrüßen sei. Denn in K. (p. 78) ist Indra in Verlegenheit, was er tun solle. Wenn er den Karṇa mit dīrghāyur bhava begrüßen würde, so würde er lange leben und das will er nicht haben. Wenn er ihn nicht so begrüßt, wird er ihn für dumm halten.

Wunsch, dem Vater ein würdiges Śrāddha darzubringen, zum Anlaß für den Raub der Sītā macht. Das gibt ihm Gelegenheit, die Bedeutung des Ahnenkults in stärkster Weise hervorzuheben und Einzelheiten aus dem Śrāddharitual zu erwähnen. Zweimal gebraucht Rāvaṇa im Prat. (V, 7 und 15) den echt brahmanischen Vergleich, daß er die Sītā rauben wolle, wie eine Opferspende, die ohne Mantras oder mit schlecht gesprochenen Mantras dargebracht worden ist.[1]

Bei der starken Betonung des brahmanischen Rituals ist es um so merkwürdiger, daß das Prat. seinen Titel von dem III. Akt hat, der in einem Ahnenbildertempel spielt, in welchem die Standbilder der verstorbenen Ahnen des Königs aufgestellt sind. Das ist eine Sitte, die sonst als brahmanisch nicht bekannt ist nnd fast so aussieht, als hätte der Dichter sie aus der Fremde entlehnt.[2] Es ist ein Tempel, in dem nach dem Tode eines Herrschers dessen Statue neben denen seiner Vorfahren aufgestellt ist. Bharata kommt zu diesem Tempel, aber merkwürdiger Weise ist er ihm ganz unbekannt. Er wundert sich, daß er keine Fahne und keinerlei Zeichen sieht, welcher Gottheit der Tempel gewidmet ist. In den Statuen vermutet er Götterbilder und will ihnen Verehrung darbringen. Aber der Tempelhüter hält ihn davon ab, indem er sagt, daß die Bilder Krieger darstellen und daher von einem Brahmanen nicht als Gottheiten verehrt werden dürfen. Der Tempel ist zwar allgemein zugänglich (s. III, 13), aber es scheint, daß nur die Angehörigen der Königsfamilie zum Zweck der Verehrung der Ahnen den Tempel besuchten.

Im Prat. erscheint Rāma nur als menschlicher Held. Hingegen wird er in dem zweiten Rāma-Drama, im Abh., als der einzige Gott Viṣṇu oder Nārāyaṇa verherrlicht und im VI. Akt erklärt Agni, daß Sītā eine Inkarnation der Lakṣmī sei. Im IV. Akt erscheint der Gott Varuṇa zitternd vor Angst und spricht Rāma als den Mensch gewordenen Nārāyaṇa, „die erhabene Ursache der drei Welten", an. Noch mehr tritt der strenge Viṣṇuglaube des Dichters in den Dramen hervor, in denen Kṛṣṇa verherrlicht wird. Sowohl Dv. als auch B. atmen in jeder Zeile den Geist der hingebungsvollsten Kṛṣṇaverehrung.

So dürfen wir wohl annehmen, daß der Dichter der Stücke I—IX ein strenggläubiger, viṣṇuitischer Brahmane war, der den Viṣṇu als höchsten Allgott in allen seinen Inkarnationen, aber insbesondere in der als Kṛṣṇa verehrte. In den übrigen Stücken (X—XIII) tritt der Brahmanismus und

[1] Vgl. Prat. III, 5: „Eine śūdraartige Verehrung ist das wohl, bei der die Gottheit ohne Mantra verehrt wird."

[2] Zur Zeit des Hiuen-Tsiang gab es in Kapilavastu Überreste des Palastes des Śuddhodana, über welchem ein Vihāra mit der Statue des Königs stand. Vgl. S. Beal, Buddhist Records II, p. 14.

die Viṣṇuverehrung des Dichters zwar nicht so stark hervor, wie in den episch-puranischen Dramen, aber immerhin finden wir auch in ihnen nichts, was der Annahme widerspräche, daß der Verfasser ein Brahmane und Viṣṇuverehrer war. In der Einleitungsstrophe des Av. wird Nārāyaṇa (Viṣṇu) angerufen, und der König tritt zu Beginn des I. Aktes mit den Worten auf: „Die Opfer sind dargebracht und die besten der Brahmanen sind mir freundlich gesinnt." Dem Helden wird nachgerühmt, daß „seine Rede aus brahmanischem Wissen stammt" (I, 7). Der Fluch eines Brahmanen erfordert Sühne (I, 11). Der einleitende Vers des Sv. ist an Balarāma, den Bruder des Kṛṣṇa, gerichtet. Der I. Akt spielt in einem Büßerhain und ist ganz erfüllt von brahmanischer Frömmigkeit. Von einer dahin fliegenden Kranichenschar wird gesagt, sie sehe aus „wie die ausgestreckten Arme des Baladeva." Im Einleitungsvers des Pry. wird allerdings Skanda, der Sohn des Śiva, angerufen, aber nur um ein Wortspiel mit dem Namen Yaugandharāyaṇa hineinzubringen. Im Prolog des Dcār. (wo die Einleitungsstrophe fehlt) spricht die Schauspielerin den Wunsch aus, daß ein Brahmane eingeladen werde, im ersten Vers wird auf die Bali-Opferspende angespielt, und Cārudatta, der die brahmanische Opferschnur trägt, schickt den Maitreya fort, um den Göttermüttern Opfer darzubringen.

So gut wie sicher kann angenommen werden, daß Sv. und Pry. denselben Verfasser haben. Die beiden Dramen behandeln nicht nur zwei verschiedene Episoden derselben Sage, sondern das Pry. wird von dem Sv. geradezu vorausgesetzt. Denn im Sv. VI, 18 sagt der König: „Du bist ja Yaugandharāyaṇa. Durch deine Bemühungen mit Scheinwahnsinn, mit Kampf, sowie mit listigen, dem Lehrbuch der Politik entsprechenden Plänen bin ich, aus allen Nöten emportauchend, gerettet worden." Und im letzten Akt des Sv. wird — abweichend von der Erzählung im Kathāsaritsāgara und daher wahrscheinlich auch in der Bṛhatkathā — ein Bild gezeigt, in welchem die Hochzeit zwischen Udayana und Vāsavadattā dargestellt ist; diese Hochzeit wurde nämlich, weil sie wegen der Flucht nicht wirklich stattfinden konnte, im Bilde vollzogen. Auf diese Hochzeit wird auch am Schlusse des Pry. angespielt.

Die beiden Rāma-Dramen Abh. und Prat. zeigen so viele wörtliche Übereinstimmungen, daß es kaum zweifelhaft sein kann, daß sie Werke eines und desselben Verfassers sind.[1] In beiden Dramen wird Rāma in der Regel

[1] Vgl. z. B. Abh. 2, 6 (sarvalokanayanābhirāmasya Rāmasya) und Prat. 29, 3 (Rāma jagatāṃ nayanābhirāma); Abh. 26, 3 (ka iha bhoḥ kāñcanatoraṇadvāram aśūnyaṃ kurute) und ebenso Prat. 90, 8; Abh. 37 f. (kiṃ gūhase / mama khalu prāṇaiḥ śāpitaḥ syāḥ yadi satyaṃ na brūyāḥ) und Prat. 95, 4 (kiṃ gūhase / svargaṃ gatena mahārājapādamūlena śāpitaḥ syāḥ yadi satyaṃ na brūyāḥ). Wenn man also mit Konow (Das indische Drama S. 53) Bhāsas Verfasserschaft für das Prat. bezweifelt, so würde sie auch für das Abh. zweifelhaft sein.

als „der ārya" bezeichnet und Sītā spricht von ihm nie anders als von dem „āryaputra". Im Prat. p. 48 sagt Bharata, „ārya" sei die bei den Ikṣvākus übliche Anrede.

Das Auftreten der Waffen des Kṛṣṇa in Dv. und B. ist sehr ähnlich. Der Mv. hat seinen Titel davon, daß Bhīma als madhyama, „der Mittlere" (von den fünf Söhnen des Pāṇḍu), bezeichnet wird. Dieselbe Bezeichnung findet sich auch im Pañc. Sowohl in Mv. (Vers 42) als auch in Pañc. (II, 55) nennt Bhīma den Arm seine Waffe.

Sehr beachtenswerte Zeugnisse für die Gemeinsamkeit des Verfassers dieser Dramen sind auch solche Kleinigkeiten, wie daß dieselben Namen von Nebenpersonen in den verschiedenen Dramen wiederkehren. Vijayā heißt die Pförtnerin im VI. Akt des Sv., ebenso wie im Pry. und in den beiden Rāmadramen Abh. und Prat. Der Kämmerer des Mahāsena im Pry. heißt Bādarāyaṇa und ebenso heißt der Kämmerer des Duryodhana im Dv.

Auch mancherlei Übereinstimmungen in Bezug auf den Wortschatz und Redensarten machen es wahrscheinlich, daß die Dramen einen und denselben Verfasser haben. So finden wir das Epitheton ekātapatrā, „die von einem Sonnenschirm beschirmte" (Erde), in Dv. 56, Av. I, 1, Prat. VII, 1, Sv. VI, 19 und B. V, 20.[1] Denselben Versteil dharmasnehāntare nyastā finden wir Pry. II, 7 und Abh. VI, 23. Sehr beliebt ist in allen Dramen die höfliche Anrede mit atrabhavān („der Verehrliche hier") und tatrabhavān („der Verehrliche dort"). Die Redensart ko kālo („wie lange schon?") kommt Pry. 56, 3; 58, 2; Sv. 25, 1; 30, 3 und Dcār. 49, 8 vor und kāgatiḥ („was bleibt mir übrig?") Prat. 49, 3; 95, 6; Sv. 9, 5; 41, 9; Dcār. 53, 11. Sehr bemerkenswert ist das im Prākrit der Dramen Sv., Pry. und Dcār. öfters vorkommende Wort āma, „ja", das sonst nur in alten Pālitexten vorkommt.[2]

Das für die Bühnentechnik und auch für die Frage nach dem griechischen Einfluß auf das indische Drama so wichtige Wort yavanikā, das einen „Vorhang" überhaupt und insbesondere den „Theatervorhang" bezeichnet,

[1] In derselben Bedeutung steht ekacchatracchāyā in B. 5, 9 und ekacchattappuhuvīpadī in Pañc. 20, 4. Das in der Literatur bisher sonst nicht belegte Wort samudragṛhaka, „Badehäuschen", kommt in Sv. öfter und auch in Prat. 27,9 vor. Das Prākrit-Kompositum sumaṇāvaṇṇaaṃ, „Blumen und Schminke", kommt Sv. 30,9 und Av. 20, 4; 40, 2; 54, 10 f. vor. Das seltene (allerdings auch im Veṇīsaṃhāra vorkommende) Wort dāruparvataka (Bezeichnung eines Gebäudes innerhalb eines Palastes) begegnet uns Sv. 36, 5 und Av. 47, 16. Das (auch im Mṛcchakaṭika vorkommende) Wort catuššāla, „Hof", findet sich im Prat. 16, 6 und wiederholt in Av., Sv. und Dcār. Das Kompositum dadhipiṇḍapāṇḍara (Prākrit: dahipiṇḍapaṇḍara), „käseweiß", kommt Pañc. 22, 12 und Av. 28, 1 vor. Maṇibhūmi („Marmorsaal"?) steht Sv. 25, 11 und Pry. 37, 10.

[2] Ich habe es auch im Bṛhatkathāślokasaṃgraha 5, 114 und 9,70 gefunden. Haraprasāda Šāstrī (in Gaṇapatis Introduction zu Prat., p. XVIII note) sieht in dem Gebrauch dieses Wörtchens āma einen Beweis für das hohe Alter des Bhāsa.

kommt in mehreren unserer Dramen in der ersten Bedeutung vor. Im Prat. (38, 15) stirbt am Ende des II. Aktes der König Daśaratha, dann folgt die Bühnenanweisung: Kañcukīyo yavanikāstaraṇaṃ karoti, „der Kämmerer breitet einen Vorhang aus" (offenbar um die Leiche zu verdecken). Ebenso heißt es am Ende des Ū., nachdem Duryodhana den Geist aufgegeben hat: yavanikāstaraṇaṃ karoti, „(Jemand) breitet einen Vorhang aus" (um den Leichnam den Blicken der Zuschauer zu entziehen)[1]. Gegen Ende des Dramas Sv. (75, 10) wird Vāsavadattā zuerst hinter einem Vorhang von der Amme erkannt. Dann sagt der König: „Man ziehe den Vorhang zurück" (saṃkṣipyatāṃ yavanikā), und nun erst feiert er selbst das Wiedersehen mit Vāsavadattā. Und im Av. (V, 6) heißt es in einem sehr kunstvollen Vers, daß die schwarzen Wolken wie Vorhänge vor den Sternenscharen (bhagaṇayavanikāḥ) aussehen.

Bemerkenswert ist auch der Gebrauch der Metronymika in den Dramen B., Prat., Pañc. und Dv.. Im B. redet Kaṃsa den Vasudeva als „Sohn der Yādavī" (Yādavīmātaḥ, „die Yādavī zur Mutter habend") und Vasudeva den Kaṃsa als „Sohn der Śauraseni" (Śaurasenīmātaḥ) an. Im Prat. wird Lakṣmaṇa als „Sohn der Sumitrā" (Saumitri oder Sumitrāmātaḥ) und in Pañc. und Dv. Duryodhana als „Sohn der Gāndhārī" (Gāndhārīmātaḥ und Gāndhārīputra) angesprochen.

In mehreren Stücken finden wir eine Vorliebe für gewisse Schilderungen, wie wir sie in der Regel nur in Werken eines und desselben Dichters finden. Besonders auffällig ist nicht nur die Vorliebe, sondern auch die Kunst, mit der im I. Akt des B., im III. Akt des Av. und im I. Akt des Dcār. die Finsternis der Nacht geschildert wird. Hier[2] begegnet uns auch der schon von Daṇḍin im Kāvyādarśa zitierte Vers: „Die Finsternis beschmiert gleichsam den Körper, der Himmel regnet gleichsam schwarze Augensalbe; fruchtlos ist das Schauen, wie der Dienst bei schlechten Menschen."

Diese Gemeinsamkeiten zwischen den Dramen machen es zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß sie alle denselben Dichter zum Verfasser haben. Wenn nun das Sv. nach dem Zeugnis des Rājaśekhara das Werk des Bhāsa ist, so dürfen wir auch die übrigen Stücke diesem Dichter zuschreiben. Und wenn

[1] Diese Stelle hat M. Lindenau (a. a. O., S. 42 Anm.) gründlich mißverstanden, wenn er sagt: „Bei Bhāsa treten bereits die yavanikās als Dienerinnen an indischen Königshöfen auf (im Trauerspiel Ūrubhaṅga)!"

[2] B. I, 15 = Dcār. I, 19 = Mṛcchakaṭika I, 26. Auf andere Parallelstellen (zwischen Sv. und Abh., Pry. und B., Pry. und Abh.) haben schon Gaṇapati Śāstrī (in der Einleitung zur Ausgabe des Sv.) und Lindenau (Bhāsa-Studien, S. 51) hingewiesen. Wichtig ist die schon von Gaṇapati (a. a O., p. XX) hervorgehobene Tatsache, daß der Viertelvers kiṃ vakṣyatīti hṛdayam parišaṅkitam me sowohl in Sv. VI, 4 (erste Zeile) als auch in Abh. V, 7 (letzte Zeile) vorkommt.

der Dichter Vākpati in seinem Gaüḍavaha (Vers 800) dem Bhāsa das Epitheton jalaṇamitta, „Freund des Feuers", gibt, so kann Bhāsa als solcher sehr gut bezeichnet werden, wenn er wirklich alle diese Dramen verfaßt hat. Denn im Sv. bildet der Brand von Lāvāṇaka, bei dem Vāsavadattā angeblich umgekommen sein soll, den Ausgangspunkt des Dramas. Das Pañc. beginnt mit der lebendigen Schilderung eines Waldbrandes. Im Abh. geht Sītā ins Feuer und ihre Reinheit wird durch Agni bezeugt. Und wieder im Av. stürzt sich der Held ins Feuer, ohne von diesem verzehrt zu werden.[1]

Manche von den Übereinstimmungen zwischen diesen Dramen sind zugleich Beweise von hoher Altertümlichkeit. Dies gilt besonders von den Gemeinsamkeiten, welche die Dramen in Bezug auf die Bühnentechnik zeigen.[2] Am wichtigsten ist die Darstellung des Todes in den „Bhāsa-Dramen". Im Gegensatz zu den Regeln der Lehrbücher der Dramaturgie, mit denen die klassischen Dramen völlig übereinstimmen, scheut sich der Verfasser der episch-purānischen Dramen (I—IX) nicht, das Sterben und selbst den gewaltsamen Tod auf der Bühne darzustellen. Der Einakter Ū., in welchem Duryodhana auf der Bühne stirbt, ist eine echte Tragödie, — die einzige bisher bekannt gewordene indische Tragödie. Daśaratha stirbt im Prat., der Affenkönig Vālin im I. Akt des Abh. Im B. findet der Kampf mit dem Stierdämon Ariṣṭa auf der Bühne statt und endet mit der Vernichtung dieses Dämons; und im V. Akt werden nicht nur die Ringkämpfer Cāṇūra und Muṣṭika, sondern auch Kaṃsa selbst auf offener Bühne getötet.[3]

Ein starkes Anzeichen dafür, daß Abh., Pañc. und Ū. denselben Verfasser haben, ist es, daß im VI. Akt des Abh. drei Geister auftreten, die den Kampf zwischen Rāma und Rāvaṇa schildern, im I. Akt des Pañc. drei Brahmanen, die das Opfer beschreiben, und im Ū. drei Herolde, die Nachrichten vom Kampfplatz bringen.[4]

Die Schnelligkeit, mit der in diesen Dramen die Handlung fortschreitet — wofür Lindenau (a. a. O., S. 41) mit Recht das häufig wiederkehrende niṣkramya praviśya („geht ab", „tritt ein") als besonders charakteristisch hervorhebt — kann auch als Zeichen sowohl großer Altertümlichkeit als auch gemeinsamer Autorschaft gelten.

[1] Ch. Guleri (Indian Antiquary 42, 1913, p. 52 f.) hat mit dem Beinamen „Freund des Feuers" auch die „Sage" in Verbindung gebracht, wonach die Dramen des Bhāsa einem Feuerordal unterzogen worden wären, bei welchem nur das Sv. die Probe bestand. Ich glaube aber, daß die angebliche „Sage" nur die Erfindung eines Pandits ist, der den Vers des Rājaśekhara mißverstanden hat. s. oben S. 1 A. 1.

[2] Die Haupt punkte hat Lindenau (a. a. O., S. 27 ff.) ausführlich besprochen.

[3] Wenn aber im Av. der Held den Versuch macht, sich umzubringen, aber daran verhindert wird, so verstößt das nicht gegen die Vorschriften der Dramaturgie.

[4] Vgl. Lindenau a. a. O., S. 40.

Sehr beliebt ist in allen „Bhāsa-Dramen" das Sprechen mit Personen, die nicht tatsächlich auf der Bühne erscheinen, deren Reden aber von den auftretenden Personen wiederholt werden, ähnlich wie in dem monologischen Bhāṇa.[1]

Es sprechen also gute Gründe dafür, daß die in Rede stehenden Dramen einen und denselben Verfasser haben. Und da für das Sv. die Verfasserschaft des Bhāsa bezeugt ist, spricht eine große Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieser auch der Verfasser der anderen Dramen ist. Freilich muß Barnett zugegeben werden, daß es an direkten Zeugnissen für die Autorschaft des Bhāsa fast ganz gebricht. Wohl erwähnt Abhinavagupta in seiner Bharatanāṭyavedavivṛti die Dramen Sv. und Dcār.,[2] aber er nennt nicht den Namen des Bhāsa. Auch im Dhvanyāloka (3, 10 ff.) zitiert Abhinavagupta, ohne Bhāsa als Verfasser zu nennen, einen Vers aus einem „Svapnavāsavadatta genannten Drama", der sich in unserem Sv. nicht findet; und zwar zitiert er diesen Vers tadelnd als Beispiel dafür, daß es Dichter gebe, die in ihren Werken nur auf die Anwendung von Schmuckmitteln bedacht sind und keine Rücksicht auf die Stimmung nehmen. Der Poetiker Vāmana[3] zitiert allerdings die Verse Sv. IV, 7; Pry. IV, 3 und Dcār. I, 2 (vgl. Mṛcchakaṭika I, 1), aber leider ohne Quellenangabe, so daß auch er kein sicherer Zeuge für Bhāsa als Verfasser dieser Dramen ist. Bhāmaha[4] aber spricht in seiner Poetik nur von dem Gegenstand des Pry., ohne Titel und Autor unseres Dramas zu nennen.

Daß in Anthologien und auch sonst in der Literatur dem Bhāsa Verse zugeschrieben werden, die in unseren dreizehn Dramen nicht vorkommen, ist zwar kein Beweis gegen die Autorschaft des Bhāsa, aber immerhin ein Grund zum Zweifeln. Sehr merkwürdig ist, daß Somadeva in seinem Yašastilaka[5] zur Charakteristik der Šāktas von der linken Hand einen Vers als „von dem großen Dichter Bhāsa" zitiert, der in dem oben erwähnten Lustspiel Mattavilāsa vorkommt.[6]

[1] Über dieses ākāšabhāṣita („In die Luft Sprechen") s. Lindenau a. a. O., S. 47.

[2] Gaṇapati Šāstrī, Svapnavāsavadatta, Introd. p. XXII.

[3] Kāvyālaṃkāravṛtti 4, 3, 25; 5, 2, 30; 5, 1, 3; s. Gaṇapati a. a. O. p. XXII f.

[4] Gaṇapati a. a. O., p. XXIV f.

[5] Kāvyamālā, Vol. 70, Part. II, p. 251 (bhuktimuktipradas tu vāmamārgaḥ... āšrityābhāṣi Bhāsena mahākavinā).

[6] Mattavilāsaprahasana, ed. Gaṇapati Śāstrī, Vers 7:

peyā surā priyatamāmukham īkṣitavyaṃ grāhyaḥ svabhāvalalito vikṛtašca veṣaḥ |
yenedam īdṛšam adṛšyata mokṣavartma dīrghāyur astu bhagavān sa pināpāṇiḥ ||

Im Yašastilaka wird īkṣaṇīyaṃ statt īkṣitavyaṃ und 'vikṛtaš statt vikṛtaš gelesen. Barnett könnte vielleicht aus diesem Zitat den Schluß ziehen, daß Mahendravikramavarman und Bhāsa dieselbe Person sind. Es ist aber wahrscheinlicher, daß Mahendravikramavarman, der Verfasser des Mattavilāsa, den

Wenn ich also auch nicht verkenne, daß berechtigte Gründe zu Zweifeln vorliegen, so glaube ich doch noch immer, daß eine größere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß Bhāsa der Verfasser dieser Dramen ist. Allerdings sind noch sehr genaue und eingehende sprachliche Untersuchungen erforderlich,[1] ehe die Frage nach der Verfasserschaft des Bhāsa mit voller Sicherheit bejaht oder verneint werden darf.

2. Die Zeit des Bhāsa.

Unter den Beweisgründen, die dafür sprechen, daß Bhāsa wirklich der Verfasser der ihm zugeschriebenen Dramen ist, wurde schon deren hohe Altertümlichkeit angeführt, die sich besonders in der Kürze der Stücke und in der Bühnentechnik zeigt. Gaṇapati Śāstrī[2] führt als Beweis für das hohe Alter des Bhāsa auch die einfache Sprache in der Prosa dieser Dramen an, die von der kunstvollen Prosa in den Dramen des Kālidāsa so stark abweiche, daß Bhāsa in weite Entfernung von Kālidāsa gerückt werden müsse. Aber allzu viel Gewicht darf auf dieses Argument nicht gelegt werden. Denn wir finden in den Dramen doch auch manchmal in der Prosa den kunstvollen Stil der höfischen Kunstdichtung, so z. B. im Ū. Noch mehr zeigt sich in den Versen die volle Vertrautheit des Dichters mit dem Kāvyastil. Ja wir finden manche Schmuckmittel (Alaṃkāras), die mehr der jüngeren Dichtung eigen sind, insbesondere Yamakas (Reime).[3] Auch gelehrte Vergleiche kommen vor, wie Pañc. I, 10: „Fünf Schlangen kommen aus den Löchern der Ameisenhaufen, wie die fünf Sinne, wenn ein Mensch stirbt, aus dem Körper gehen," oder Av. V, 1, wo die Prinzessin, die ohne ihren Schmuck schön glänzt, verglichen wird mit der Offenbarung, die von Dialektik frei ist. Aber im ganzen ist der Stil der Bhāsa-Dramen gewiß einfacher und weniger reich an Schmuckmitteln als der des Kālidāsa.

Vers einem (uns nicht erhaltenen) Lustspiel des Bhāsa entnommen hat, oder daß der Jaina Somadeva, der 959 n. Chr. schrieb, den Vers irrtümlich dem Bhāsa zuschrieb. Ohne mich der Hypothese Barnetts anzuschließen, will ich noch darauf hinweisen, daß der Verfasser des Lehrbuchs der Diebskunst Kharapaṭa im Dcār. 57, 5 und in Mattavilāsa 15, 4 erwähnt wird, und daß die Bezeichnung rattapaṭa „Rotmantel" für einen buddhistischen Mönch im Av. 85, 4 und im Mattavilāsa 13, 1 vorkommt.

[1] Einen viel versprechenden Anfang in dieser Richtung macht V. S. Sukthankar im Journal of the American Oriental Society, Vol. 40, 1920, p. 248 ff.

[2] Pratimānāṭaka, Introduction p. XIII ff.

[3] So im Dv. im Einleitungsvers, wo der erste Halbvers mit lokotsavaḥ sa vaḥ und der zweite Halbvers mit °nakhena khe endet. Im Ū. (88, 3) finden wir den Yamaka auch in der Prosa: tanayaśatanayaśūnye. Im Prat. (p. 104) haben wir den Reim: trailokyavidrāvaṇaṃ Rāvaṇam, und oft im Prat.: abhirāmo Rāmaḥ; im Abh. VI, 14 enden drei Zeilen der Strophe mit vamantau, dahantau, bhramantau. Häufig ist Alliteration, z. B. Prat. p. 104: guṇagaṇavibhūṣaṇaṃ Vibhiṣaṇam abhiṣicya. Auch Wortspiele (śleṣa) kommen gelegentlich vor, so Pañc. I, 8, wo bālasnehena doppelsinnig zu nehmen ist („durch frisches Fett" und „durch Kindesliebe").

Als Beweis für das hohe Alter dieser Dramen könnte man auch anführen, daß sich in ihnen öfter grammatische Formen finden, die von den strengen Regeln der Grammatik des Pāṇini abweichen[1]; so daß man schließen könnte, Bhāsa gehöre einer Zeit an, in der die Dichter sich noch nicht genötigt sahen, diesen strengen Regeln zu folgen. Aber auch auf dieses Argument ist nicht allzu viel zu geben. Denn solche Unregelmäßigkeiten kommen auch im Epos, in der Erzählungsliteratur und selbst in sehr späten Texten vor. Sie können ebenso gut Beweise für die Nachlässigkeit des Schriftstellers, als für dessen hohes Alter sein.

Einen Beweis für das höhere Alter der Bhāsa-Dramen möchte ich auch darin sehen, daß das Leben am Hofe der Könige in ihnen noch einfacher dargestellt ist, als in den Dramen des Kālidāsa. So erscheint der König Udayana immer nur in Begleitung seines Freundes, des Vidūṣaka, ohne jedes Gefolge. Es werden z. B. auch die Griechinnen nicht erwähnt, die zum Gefolge des Königs in Kālidāsas Dramen gehören.

Aber wenn auch so manches in diesen Dramen deren höheres Alter wahrscheinlich macht, so gibt es doch wieder manches andere, was gegen die Annahme eines allzu hohen Alters spricht. So kennt Bhāsa, wenn er der Verfasser der epischen Dramen ist, das Mahābhārata im wesentlichen in der Gestalt, in der wir es heute haben. Dgh. (Vers 19) setzt z. B. die gewiß nicht ursprüngliche Geschichte des Mahābhārata (VI, 107, 115 ff.) voraus, wonach Bhīṣma freiwillig den Entschluß gefaßt hat zu sterben und den Pāṇḍavas selbst Anweisungen gibt, wie man ihn töten soll. Auch das Pañc. zeigt, daß der Dichter das IV. Buch des Mahābhārata in der Form kannte, in der es uns heute vorliegt. Dem Verfasser der Dramen ist nicht nur die ganze Kṛṣṇalegende bekannt, sondern sowohl Kṛṣṇa als auch Rāma sind ihm immer nur Inkarnationen des höchsten Gottes Viṣṇu. Aber weder der Hirtengott Kṛṣṇa, noch Rāma als Inkarnation des Viṣṇu ist durch Inschriften aus vorchristlicher Zeit bezeugt. Ferner werden in den Dramen einige literarische Werke erwähnt, deren vorchristlicher Ursprung mindestens zweifelhaft ist. So werden im V. Akt des Prat. das Mānavīya-Dharmašāstra, das Bārhaspatya-Arthašāstra, ein Nyāyašāstra des Medhātithi und ein Prācetasa-Šrāddhakalpa genannt. Da die Bhāsa-Dramen auch in Sprache und Stil den Dramen des Kālidāsa näher stehen, als den Fragmenten von Ašvaghoṣas Dramen, und da Ašvaghoṣa mit großer Wahrscheinlichkeit ins zweite Jahrhundert n. Chr. gesetzt werden kann, wird Bhāsa

[1] So finden wir K. Vers 20: sarita statt sṛta; Sv. 16, 3: utkaṇṭhiṣyati statt utkaṇṭhayiṣyati; Mv. Vers 26: vyūḍhorāḥ, während nach Pāṇini 5, 4,151 vyūḍhoraskaḥ richtig wäre; Dv. Vers 9: sarvarājñaḥ (Acc. plur.) statt sarvarājān; Prat. VII, 10: tamaugham; vgl. auch Gaṇapati, Svapnavāsavadatta, Introduction p. XLII f. und Pratimānāṭaka, Introduction p. XXV ff.

seine Dramen nicht vor dem Ende des dritten, wahrscheinlich erst im vierten Jahrhundert n. Chr. verfaßt haben. Ich glaube nicht, daß er mehr als hundert Jahre vor Kālidāsa angesetzt werden darf.

Die Argumente, die Gaṇapati Šāstrī dafür anführt,[1] daß Bhāsa im 5. oder 6. Jahrhundert v. Chr. gelebt habe, sind so schwach, daß sie kaum einer Widerlegung bedürfen. Aber auch der Versuch von Sten Konow[2] zu beweisen, daß Bhāsa im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts n. Chr. gelebt hat, scheint mir nicht glücklich zu sein. Konow stellt die schwach begründete Hypothese auf, daß Šūdraka, der Verfasser des Mṛcchakaṭika, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts gelebt habe, und die weitere ebenso schwach begründete Hypothese, daß der in den Bharatavākyas der Bhāsa-Dramen erwähnte Rājasiṃha mit dem Kṣatrapa Rudrasiṃha I (Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.) identisch sei.[3] Diese zwei schwach begründeten Hypothesen werden durch ihre Verbindung nicht stärker und tragfähiger. Daß Ašvaghoṣa bedeutend älter ist, als Bhāsa, ergibt sich schon aus dem von Lüders[4] geführten Nachweis, daß das Prākrit der von ihm entdeckten buddhistischen Dramenfragmente eine ältere Stufe des Prākrit gegenüber dem der klassischen Dramen darstelle. Das Prākrit der Bhāsa-Dramen steht aber trotz mancher Altertümlichkeiten im wesentlichen auf derselben Stufe der Entwicklung wie das der Dramen des Kālidāsa.

[1] In den Einleitungen zu seinen Ausgaben des Sv. und des Prat. Auch L. Suali (Giornale della società Asiatica Italiana 25, 1912, p. 5 ff.) ist geneigt, Bhāsa mit Gaṇapati Šāstrī in die vorchristliche Zeit zu setzen.

[2] Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte... Ernst Kuhn... gewidmet München, 1916, S. 106 ff Das indische Drama, S. 51. Max Lindenau (Bhāsa-Studien, S. 14 f.) setzt Bhāsa ebenfalls ins 2. Jahrhundert n. Chr., hauptsächlich deshalb, weil er in seiner Technik dem Ašvaghoṣa näher stehe als dem Kālidāsa. Aber wie kann man das nach den wenigen Fragmenten, die uns von Ašvaghoṣas Dramen erhalten sind, so sicher behaupten? Und rein willkürlich ist es, wenn Lindenau zwischen Bhāsa und Kālidāsa einen Zeitraum von 200 Jahren annimmt und daher Kālidāsa um 400 und Bhāsa um 200 n. Chr. ansetzt, während Bharata und Ašvaghoṣa „kurz vor Bhāsa" gelebt haben sollen, „etwa in der Zeit zwischen 100 und 200 n. Chr.". Das sind durchaus unbewiesene Zahlen.

[3] Unter den westlichen Kṣatrapas allein gibt es drei Könige des Namens Rudrasiṃha, einen Satyasiṃha, ein n Siṃhasena und einen Višvasiṃha, die alle zwischen 180 und 388 n. Chr. lebten. Aber Königsnamen, die Komposita mit siṃha sind, waren zu allen Zeiten so häufig, daß es nur blindes Raten ist, wenn man einen dieser Könige als Schirmherrn des Bhāsa herausgreift. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, daß man aus dem Worte rājasiṃha in den Bharatavākyas auf einen König eines ähnlichen Namens schließen darf. So wie nṛpatisiṃha im K. Vers 3 wird auch rājasiṃha nichts anderes bedeuten als „der löwenstarke König". So auch Gaṇapati Šāstrī, Pratimānāṭaka, Introd. p. XXXIII ff.

[4] Bruchstücke buddhistischer Dramen, Berlin 1911, S. 33 ff. Über das Prākrit des Bhāsa s. V. Lesny, ZDMG 72, 1917, 203 ff. Die von Sukthankar (a. a. O., p. 250 ff.) nachgewiesenen Archaismen im Prākrit der Bhāsa-Dramen, sind zwar sehr beachtenswerte Argumente dafür, daß Bhāsa einer älteren Zeit angehört als Kālidāsa, aber nicht hinreichend, um Bhāsa ganz nahe an Ašvaghoṣa heranzurücken. [S. jetzt auch W. Printz, Bhāsa's Prākrit, Frankfurt a. M. 1921, S. 4. — Zusatz während der Korrektur.]

3. Einige Bemerkungen zu den „Bhāsa-Studien" von Max Lindenau.

Zu S. 8. Lindenau überſetzt bhāra in dem Titel Karṇabhāra durch „Panzer", was auf den erſten Blick ſehr anſprechend iſt, um ſo mehr als eine Handſchrift den Titel kavacāṅka, „Einakter vom Panzer," gibt. Es ließe ſich dieſe Bedeutung von bhāra auch etymologiſch rechtfertigen. Aber tatſächlich iſt das Wort in dieſer Bedeutung nicht belegt. Lindenau verweiſt auf Pañc. I, 55, wo bhāra dieſelbe Bedeutung haben ſoll. Hier ſagt Karṇa: bhārārtham bhṛšam udyatair iha hayair yukto rathaḥ sthāpyatām. Das könnte wohl heißen: „Der Wagen, beſpannt mit Pferden, die ſich hier wegen des Panzers ſehr bemühen, ſoll aufgeſtellt werden," — wenn es erwieſen wäre, daß bhāra „Panzer" bedeutet. Da dies aber nicht der Fall iſt, muß man überſetzen: „Mit Pferden, die ſich hier um ihre Laſt ſehr bemühen." Aber im Sv. 57, 4 wird der Plan des Yaugandharāyaṇa, auf welchem die ganze Verwicklung des Stückes beruht, als pratijñābhāraḥ, „die Laſt (d. i. die ſchwere Aufgabe) des Gelöbniſſes", bezeichnet.[1] Dieſelbe Bedeutung wird bhāra in dem Titel Karṇabhāra haben: „Karṇas Bürde", d. h. die ſchwere Aufgabe, die er dadurch auf ſich genommen, daß er keinem Brahmanen eine Bitte abſchlägt.

Zu S. 9. Lindenau erklärt den Kommentar zum III. Akt des Pry. für „ziemlich wertlos", „da er an der Sucht nach allegoriſcher Erklärung leidet." Aber der Kommentar dürfte im ganzen, wenn auch nicht vielleicht in jeder einzelnen Erklärung, Recht haben, wenn er die Reden in dieſem Akt doppelſinnig auffaßt.

Zu S. 23. Es iſt nicht richtig zu ſagen, „daß im Bālacarita der Name Rāma für Dāmodara und Saṃkarṣaṇa nebeneinander angewandt wird," ſondern an den Stellen, die L. im Auge hat, iſt nur davon die Rede, daß Rāma ebenſo wie Dāmodara (Kṛṣṇa) eine Inkarnation des Nārāyaṇa (Viṣṇu) iſt.

Zu S. 34: „Offenbar verbot es die zur Zeit Bhāsas übliche Bühnentechnik, Frauen auf dem Kampfplatz auftreten zu laſſen, wo Tote liegen." Das iſt nicht richtig, da im Ū. Gāndhārī und andere Frauen auf das Schlachtfeld kommen, wo der ſterbende Duryodhana liegt.

Zu S. 36: Lindenau fügt zu den ſchon vorhandenen Erklärungen von sūtradhāra noch eine neue hinzu, indem er es als „Kenner der Schau-

[1] Auch Sv. 9, 11 und 14, 10 bedeutet bhāra ſo viel wie „ſchwere Aufgabe". An letzterer Stelle iſt bhāra als Neutrum gebraucht, wenn man nicht mit Gaṇapati Šāstrī mahadbhāram = mahato bhāram erklären will, was gezwungen erſcheint, oder mahadbhāram = mahābhāram auffaßt, was ungrammatiſch wäre.

spielerregeln" (naṭasūtrajña) auffassen will — wohl die unwahrscheinlichste von allen bisher vorgeschlagenen Erklärungen.

Zu S. 43: Hier spricht L. vom II. Akt des Pañc., wo die Hirten einen Tanz aufführen und sagen: „Die hundertscheibige (?) Sonne, verhüllt von dem bleichen Schein des Lichtes des Tagmondes, ist zugleich und ist auch nicht." L. sagt: „Offenbar handelt es sich hier um einen kultischen Tanz, der am Feste der Sonnenfinsternis aufgeführt wurde." Offenbar ist von einer Sonnenfinsternis keine Rede, sondern vom Sonnenaufgang: Die aufgehende Sonne ist von dem bleichen Schein des Tagmondes noch verhüllt, so daß sie „zugleich ist und nicht ist".

Zu S. 48f.: L. sagt, daß wir bei Bhāsa „bereits deutliche Spuren des Kāvya-Stiles" finden. Sowohl im Ū. als auch im Av., aber auch in den anderen Dramen, finden wir nicht bloß „Spuren" dieses Stils, sondern vollständig ausgebildeten Kāvyastil.

Zu S. 50: Das Sprichwort (Av. 14, 9) saṅghaāriṇo aṇattha wird von L. übersetzt: „Der Buhle braucht keinen Begleiter zum Stelldichein." Wie er zu dieser Übersetzung kommt, ist mir unerfindlich. Die richtige Übersetzung lautet: „Unglück kommt in Scharen", d. i. „ein Unglück kommt selten allein."

Nachtrag.

Das Manuskript der vorstehenden Arbeit ist schon im Dezember 1920 vollendet und an die Redaktion der Zeitschrift abgeschickt worden. Seitdem ist die Fortsetzung von V. S. Sukthankars „Studies in Bhasa" (Journal of the Amer. Or. Society, Vol. 41, 1921, pp. 1—59) erschienen und kürzlich auch ein Aufsatz von A. Banerji-Šāstrī (im Journal of the Royal Asiatic Society 1921, 367ff.), in welchem er zu Barnetts Aufsatz Stellung nimmt. Sukthankar hat in der genannten zweiten Arbeit überzeugend nachgewiesen, daß der auffallend starke Gebrauch des epischen Śloka in der Metrik der Bhāsa-Dramen, sowie die sprachlichen Unregelmäßigkeiten in ihnen darauf zurückzuführen sind, daß sie den epischen Quellen, aus denen sie stammen, näher stehen als die klassischen Dramen. Insbesondere zeigt die Untersuchung der sprachlichen Unregelmäßigkeiten in den Dramen, daß sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl von der Art sind, wie sie auch im epischen Sprachgebrauch vorkommen. Sukthankar ist aber vorsichtig genug, keine chronologischen Schlüsse daraus zu ziehen. Das Epos selbst läßt sich ja chronologisch nicht fixieren, und der Einfluß des Epos konnte sich ja zu verschiedenen Zeiten geltend machen.

Banerji nimmt gegenüber Barnett die meisten schon von Gaṇapati Šāstrī vorgebrachten Argumente wieder auf, auch das von dem Anfang der

Dramen mit nāndyante usw. Einer Andeutung R. Pischels folgend, glaubte er, daß Bhāsa damit eine „Reform" eingeführt habe, der sich Kālidāsa nicht angeschlossen, die aber im Südosten Indiens bis ins 7. Jahrhundert erhalten geblieben sei und sich daher im Mattavilāsa wiederfinde. Aus dem oben (S. 284) Bemerkten geht hervor, daß von einer „Reform" des Bhāsa keine Rede ist und alle Schlußfolgerungen aus dem Anfang der Dramen mit nāndyante usw. gegenstandslos sind. Aus einer überaus vollständigen Zusammenstellung aller Stellen, in denen in unseren Dramen vom Feuer die Rede ist, schließt Banerji, daß auf keinen anderen Dichter das Epitheton „Freund des Feuers" so gut passe, wie auf den Dichter dieser Dramen. Allerdings sind nicht alle von ihm angeführten Stellen beweisend (denn vom Feuer des Zornes, vom Opferfeuer oder vom Feuer eines Waldbrandes ist auch bei anderen Dichtern oft genug die Rede), aber seine Zusammenstellungen bestätigen doch das von mir oben (S. 292) Bemerkte.

Mit Rücksicht auf das Prākrit glaubt Banerji, daß Bhāsa näher an Aśvaghoṣa heranzurücken sei und im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. gelebt haben müsse. Ich glaube noch immer, daß Bhāsa von Aśvaghoṣa weiter entfernt ist als von Kālidāsa, möchte es aber nicht wagen zu behaupten, daß seine Zeit völlig sicher stehe. Und es ist immerhin möglich, daß weitere Forschungen die Annahme Banerjis bestätigen werden.

Aber auch durch die neuen Untersuchungen von Sukthankar und Banerji scheinen mir keineswegs alle Zweifel darüber beseitigt zu sein, ob Bhasa wirklich der Verfasser der 13 anonymen Dramen ist. Denn wenn auch vieles dafür spricht, daß die Stücke einen Verfasser haben und daß sie alt sind, so ist damit noch nicht bewiesen, daß Bhāsa der Verfasser ist. Wenn ich aber trotz mancher — ich möchte sagen, leiser — Bedenken noch immer daran festhalte, daß die von Gaṇapati Śāstrī entdeckten Dramen als Werke des Bhāsa anzusehen sind, so bestimmt mich dazu nicht zum wenigsten die Tatsache, daß beinahe alle diese Dramen hervorragende Werke der Dichtkunst sind, die nur von einem wirklich großen Dichter verfaßt sein können. Und da uns der Name Bhāsas als eines berühmten Dramendichters durch Kālidāsa und Harṣa wohl bezeugt ist, so ist es immerhin keine zu gewagte Hypothese, wenn wir auf das Zeugnis des Rājaśekhara bezüglich des Svapnavāsavadatta hin die Dramen dem Bhāsa zuschreiben. Ich halte es aber für nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß es sich doch nur um eine Hypothese handelt, und daß es sehr wünschenswert ist, daß diese Hypothese durch Untersuchungen von der Art, wie sie Sukthankar (und auch schon Lindenau) begonnen, noch weiter gestützt werde, bis uns vielleicht einmal eine glückliche Entdeckung einen direkten Beweis für die Autorschaft des Bhāsa wenigstens in Bezug auf mehrere dieser Dramen in die Hände spielt.

Ostasiatische Kunst in Paris.

Vor mehr als einem halben Jahrhundert begann die vergleichende Religionswissenschaft museumstechnisch die Kontinente des fernen Ostens zu erschließen. Langsam vollzog sich seitdem in der Einstellung der Museen und Forschungszentralen Frankreichs die Umstellung auf Kunstwerte, nicht ohne einsichtsvolle Unterstützung von seiten der führenden Philologen. Die Auswertung der Resultate auf den Gebieten der Kunstforschung und der Ästhetik interessiert in Paris endlich eine breite Öffentlichkeit, hilft die Sammeltätigkeit der Museen auf Kunst umstellen und schafft Publikationsmöglichkeiten, die den engen Kreis der historisch-philologischen Materialsammlung weit überschreiten.

An sichtbarster Stelle stehen die Denkmäler Asiens im Louvre. Eine kunstgeschichtlich einwandfreie Reihung wird dort verhindert, denn Schenkungen, die als Ganzes in den Besitz des Museums übergegangen sind, können nicht aufgelöst werden. Geschlossen wirkt die Porzellan-Sammlung GRANDIDIER, die neugeordnet und aufgestellt auch demjenigen einen Eindruck vermittelt, der diesen künstlerisch weit überschätzten Dingen ein geringes Interesse entgegenbringt. Die wenigen Stücke früher Keramik ermöglichen jedenfalls den Anschluß an die großen Leistungen Chinas. Etwas fremd wirken vier — übrigens ausgezeichnete — Temmokus, die besser zur japanischen Töpferei kämen. Als Einheit sind die Sammlungen FOUCHER und PELLIOT aufgestellt, Gandhara und seine Ableitungen in Mathura und dem nord-östlichen Turkestangebiet darstellend. Auf die volle Auswertung der bedeutsamen Funde PELLIOTs wird man noch warten müssen, die Hauptstücke, die Reliefs von Tum chuq, sind unzureichend publiziert. Die Holzplastik des gleichen Gebiets wird reiche Aufschlüsse über den späten Tang-Stil in China geben können. Völlig aus dem Rahmen fallen im Saal PELLIOT zwei ostjavanische Steinfiguren. Neben der teilweise westlich beeinflußten Skulptur bekundet fast die ganze Malerei Turkestans die überragende Kunsthöhe und Lebenskraft des Chinesentums. Nicht in den Maßen, wohl aber an künstlerischer Qualität sind die französischen Funde aus Tun huang den deutschen aus der Gegend von Idikutschari weit überlegen. Dieses authentischste Material der Tang-Malerei wird eines Tages den Ausgangspunkt der chinesischen Stilkritik bilden müssen und unser Wissen um die Technik bestimmen. Die Sage vom japanischen Ursprung der Tosa-Malerei wird dann durch die Landschaftsszenen auf den Seidenbildern zerstört werden.

Anschließend an Zentralasien ist der Chinabesitz des Louvre aufgestellt, leider durchsetzt mit cambodgianischen und siamesischen Plastiken, und ohne daß sich eine historische Reihung ergäbe. Die Han-Zeit wird durch Reliefs, eine skulptierte Säule, Grabkeramik und eine buddhistische Stele vertreten,

deren Bestimmung erst durch das 167 n. Chr. datierte Stück des Kölner Museums möglich ist. Neben einigen bemerkenswerten Wei-Stücken steht eine Fülle herrlicher Tang-Plastik, überagt durch die große sitzende Kuan yin der ehemaligen Sammlung WORCH. Die Reihe der Tang-Reliefs mit zentralasiatischem Gegenstand wird durch ein schönes Beispiel ergänzt, das sich als fünftes den in Köln und Philadelphia befindlichen Paaren anschließt. Auch Sung- und Yüan-Zeit sind gut, zum Teil durch datierte Stücke vertreten. Besondere Liebe hat der Leiter der Sammlung, GASTON MIGEON, den Kleinbronzen der Ming-Zeit, diesen Stiefkindern einer auf Anfänge eingestellten Forschung und Ästhetik zugewandt. Den Abschluß der dem Osten gewidmeten Saalflucht bildet die japanische Kunst. Der Louvre ist wie alle französischen Sammlungen arm an früher Plastik des Inselreiches, besitzt aber dafür herrliche Malereien, gute Keramik und Holzschnitte. Die schönsten No-Masken hängen weit entfernt in der Sammlung CAMONDO, in die sich auch eine japanische Bronze und ein Siam-Kopf verirrt haben.

Gegenüber der etwas zufälligen Anhäufung im Louvre wirkt die systematische Art des Sammelns im Musée Cernuschi wohltuend. Da fast alle Hauptstücke in der Nachkriegszeit erworben sind, dürfte sich diese Sammlung am meisten gewandelt haben. Die Hauptanstrengung gilt China. So sehr, daß man fast von einem Museum für chinesische Kunst reden kann. Im Cernuschi sieht man, wie sehr Paris Hauptstapelplatz der östlichen Einfuhr geworden ist. Die überzeugenden Entwicklungsreihen, die der Leiter D'ARDENNE DE TISSAC zusammengebracht hat, sind auf dem Pariser Markt ausgesucht worden. Mit B. LAUFER will man den Anfängen der Keramik in der Vor-Han-Zeit nachgehen; es handelt sich um dreifüßige Gefäße ohne Glasur, aber mit Riefelung, aus rötlichem Ton geformt. Ob die Zurückführung auf das Kuheuter nicht eine allzu vernünftige und realistische Erklärung bedeutet, soll dahingestellt bleiben. Höchst interessant sind Kaolin-Spuren an Han-Vasen der bekannten Form; auch über die Entdeckung des Porzellans ist eben noch nicht das letzte Wort gesprochen. Besonders liebevoll ist die figürliche Grabkeramik gesammelt und aufgestellt worden. Ganz erstaunlich entwickelte Stücke tragen noch die grüne Glasur. Es wäre also festzustellen, wie lange diese in Benutzung geblieben ist, jedenfalls über die Han-Zeit hinaus. Gerade für die Tonplastik klafft eine unerträgliche Lücke zwischen Han- und Tang-Zeit. Letztere wird übrigens glänzend gezeigt. Die große Zahl prächtiger Tierfiguren legt einen Gedanken nahe, den das Museum im Frühjahr 1922 in der Ausstellung „Das Tier in der chinesischen Plastik" verwirklicht hat. Han-Skulptur ist durch Reliefs und Ziegel vertreten, an deren Entstehung vor der Han-Zeit ich nicht glauben kann. Die buddhistischen Monumente führen vom 5. Jahrhundert zur Neuzeit und

bringen für die meist vernachlässigten Sung- und Ming-Epochen vorzügliche Beispiele bei. Einige hinterindische Stücke (Birma, Laos, Cambodgia) ergänzen den buddhistischen Kreis. Die Bronze-Sammlung besteht aus wenigen aber erlesenen Stücken, und einige Lackstreifen mit seltsamen, fast europäisch modellierten Körpern dürften zu den frühesten bisher bekannten Lacken Chinas gehören.

Einen großen Aufschwung hat das Musée Guimet genommen. Durch seine ursprünglich religionsgeschichtlichen Veröffentlichungen und Vorträge verfügt es von vornherein über ein breites Publikum. Diesem gibt man jetzt nicht mehr nur Beispiele der Typen sondern Kunstwerke. In dem Rondell des Eingangs hat man zwischen Aufnahmen der Ruinenstätten die Khmer-Plastik aufgestellt. Die Mitte nimmt ein herrlicher Shiva-Vishnu ein, dessen Antlitz in alter Vergoldung strahlt, und der hoffentlich bald von seiner Eisenmontierung befreit sein wird. Das einzige in Paris vorhandene Pallava-Monument bildet einen durchaus nicht störenden Fremdkörper in dieser unvergleichlichen Cambodgia-Sammlung. Alle Epochen sind vertreten, auch ist die Qualität so außerordentlich, daß der Eindruck der Ermüdung, den diese manchmal weichlichen, fast süßlichen Figuren hervorrufen, nicht entstehen kann. Im Untergeschoß des Museums steht noch die Porzellan-Wüste, während der erste Stock teilweise neugeordnet ist. Die indische Sammlung besitzt schöne Einzelstücke, gute Miniaturen und wird sehr glücklich durch die bekannten Aufnahmen GOLOUBEWs ergänzt. Tibet wünscht man sich noch vollständiger in den Typen. Die einzigartige Reihe javanischer Kleinbronzen sollte ans Licht gezogen werden. Keine Epoche fehlt, und gerade aus den frühen Zeiten sieht man die schönsten Sachen. Ganz neu ist der dem Gedächtnis von CHAVANNES und SEGALEN gewidmete Raum, eine würdige Ehrung der großen Forscher. Die Aufnahmen ihrer Expeditionen sind übersichtlich und in vorzüglichen Vergrößerungen zugänglich gemacht. Endlich erhält das Werk des früh verstorbenen SEGALEN seinen verdienten Platz. In den Räumen der Rückseite führen kleinere Plastiken des hinterindischen Kontinents ein etwas ungeordnetes Dasein. Erst der in einem besonderen Saal vereinigte Teil der Mission PELLIOT und die tibetanische Sammlung BACOT stehen wieder ganz auf der Höhe der modernen Museumstechnik und der neuen Wertung. Diese Anordnung verdankt man dem zweiten Leiter des Museums J. HACKIN. Während die gandhara-beeinflußte Plastik im Louvre mit rein chinesischer Malerei zusammensteht, sind im Guimet die chinesischen Figuren aus Tun huang von westlich beeinflußter Malerei umgeben.

Mit der fortschreitenden Umgestaltung der einzelnen Abteilungen hat sich das Musée Guimet ein neues Organ geschaffen, das Bulletin Archéologique, das in

einer sehr glücklichen Form Führer und Katalog der neuen Säle ist. Durch die reichliche Verwertung der Aufnahmen GOLOUBEWs, CHAVANNES' und SEGALENs wird das Guimet auch nach außen hin als Forschungszentrale ausgebaut. Man hat Gelegenheit festzustellen, daß für stilkritische Beobachtungen die Abzüge der Originalplatten der Mission CHAVANNES' viel aufschlußreicher sind, als sich nach den Abbildungen des Tafelwerks vermuten ließe. Die Unzulänglichkeit dieser Art von Reproduktion wird sich nur schwer beheben lassen, in dieser Beziehung bedeuten auch die Mappen mit PELLIOTs Tun-huang-Aufnahmen erst einen geringen Fortschritt. In noch höherem Maße als für China ist das Guimet Sammelstelle für Indien. Es verfügt zunächst über das Material GOLOUBEWs, der Einzelgruppen mustergültig aufgenommen hat. Am wichtigsten sind die Photographien der Adjanta-Fresken, die endlich die künstlerisch unzuverlässigen Nachzeichnungen von GRIFFITH überflüssig machen. Bekannt wurden bereits früher die Sanchi-Tore in zahlreichen Details. Die Photos der Borobudur-Reliefs übertreffen teilweise die holländische Arbeit. Ellora, Elephanta und Mahavellipur wurden inzwischen durch den dritten Band der Ars Asiatica zugänglich. Hoffentlich können auch die wichtigen Reliefs von Amaravati bald bekannt gegeben werden. Die Hauptarbeit der Forschungszentrale, der Aufbau eines hinterindischen Denkmalarchivs soll besonders behandelt werden, hat doch Frankreich als Besitzer des ehemaligen Khmer- und Champa-Landes (Indochina) allein die Möglichkeit der Erforschung und des Erwerbs. Leider befindet sich ein Teil der indochinesischen Sammlung in einem Seitenflügel des Trocadero (Musée Indochinois). Zusammen mit künstlerisch wenig aufschlußreichen Abgüssen verstauben dort Meisterwerke — fast unzugänglich aufgestellt. Viele sind in unsinniger Weise verschmiert und ergänzt, im Untergeschoß und in der Galerie stehen sie jeder Zerstörung und Gefahr ausgesetzt, in Wandschränken magazinartig gehäuft. Nur mit Mühe kommt man zu dem einzigen großen Champa-Denkmal von Paris und vielleicht von Europa in der Galerie des Trocadero. Man fühlt in Paris die Notwendigkeit einer Neuorganisation der asiatischen Denkmäler. Vor allem muß Indochina vereinigt und neu aufgestellt werden. Man kann dem Trocadero die Gipse ruhig lassen, zumal dort schon ein Museum vergleichender Skulptur in Abgüssen steht. Den Rest wird man früher oder später ins Guimet bringen müssen und dort einen Komplex mustergültig zeigen können, der sonst nirgends in Europa ausreichend aufweisbar wäre. Die frühe chinesische Plastik müßte dem Cernuschi zufallen, der Louvre würde wohl besonders hervorragende Stücke der Weltübersicht halber behalten. Mit der Einteilung des PELLIOT-Besitzes kann man sich abfinden. Für Java, Siam und benachbarte Länder muß jedenfalls Ordnung geschaffen werden.

Der Bericht schließt heiter. Neben allen bedeutenden Leistungen, neben dem überreichen Kunstbesitz der französischen Hauptstadt steht die Parodie, das Musée d'Hennery. Mit seltenem Geschick hat man dort den Abhub der Fremdenindustrie Ostasiens in verschnörkelte, perlmuttereingelegte Vitrinen gestellt und ein Museum der Geschmacklosigkeiten geschaffen, boshafte Leute behaupten sogar unfreiwillig. Alfred Salmony.

Wo lag Serinda?

Aurel Stein hat seinem soeben erschienenen archäologischen Werk den Namen Serindia gegeben, um ihn auf das weite Durchgangsland Zentralasiens zu übertragen, das in seiner Blütezeit ganz unter dem Einfluß chinesischer und indischer Kultur gestanden hat; das Wort selbst hat er aus dem von Prokop bezeugten Lokalnamen Σηρίνδα gebildet, den er als eine Verbindung aus den Formen Σῆρες (Seidenleute) und Ἰνδοί auffassen möchte.[1] Wenn wir uns ebenso wie Stein an die Erklärungen von H. Yule[2] und F. v. Richthofen[3] halten, dann haben wir zu allererst an die Stadt Khotan zu denken, die außerhalb Chinas der erste Platz war, wo Seidenzucht so früh betrieben wurde; von hier hätten also nach der Erzählung von Prokop die beiden Mönche um 550 n. Chr. die Eier der Seidenwürmer nach Konstantinopel gebracht. Aber war damals Khotan, wie v. Richthofen hervorhebt, in dieser Beziehung die einzige Pflegestätte außerhalb Chinas? Aus den chinesischen Annalen geht hervor, daß im 6. Jahrhundert n. Chr. auch in Turfan die Seidenzucht blühte.[4] So gab es denn um 550 n. Chr. mindestens schon zwei Stätten in Ostturkistan mit Seidenzucht. Ja, wir dürfen behaupten, daß der zentralasiatische Handel dieses Gewerbe wegen seines hohen Gewinns bald auch nach Westturkistan gebracht hat. Zu dieser Überzeugung kommen wir, wenn wir die Angabe des Theophanes von Byzanz heranziehen. Da sie ebenso wie die des Prokop von der Einfuhr der Seidenzucht nach Konstantinopel handelt, verdient sie hier wörtlich wiedergegeben zu werden:[5]

[1] Serindia, detailed Report of Explorations in Central Asia and Western-most China, carried out and described under the Orders of H. M. Indian Government; Oxford 1921, VOL. I, p. VIII.

[2] Cathay and the Way thither, p. CLIX ff.

[3] CHINA, Band I, p. 528 f., 550 f.

[4] Pei-schi, Buch 97, S. 3. Vgl. auch O. Franke, Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan (Turkistan); Abh. d. Preuß. Akad. Berlin, 1907, p. 25. Im übrigen ist die Frage am gründlichsten erörtert worden von C. Ritter, Erdkunde, VIII, Berlin 1838, S. 689—710: Historische Daten über die Verpflanzung des chinesischen Seidenwurms (aus Serica) durch Mittel-Hochasien, zumal über Khotan, Ferghana, Tibet und Kaschmir, nach Khorasan und Ghilan.

[5] Vgl. Müller, Fragm. hist. Graec. IV, p. 270 f., ferner die Übersetzung von K. Dieterich (Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde, Teil I, S. 22 f.), die jedoch nicht ganz zuverlässig ist. Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 698, wonach der arabische Geograph Ibn Haukal die Rohseide als allgemeines Produkt von Transoxianien bezeichnet hat.

„Damals zeigte unter der Regierung Justinians ein Perser in Byzanz die Art und Weise, wie (Seiden-)Raupen gezüchtet werden, etwas, was die Römer vorher noch nicht gekannt hatten. Dieser Perser hatte, als er von den Seres herkam, eine Raupe in einem Stock (verborgen) mitgenommen, und es war ihm geglückt, sie wohlbehalten nach Byzanz zu bringen.... Später, als Kaiser Justin den Türken die Art und Weise zeigte, wie die Raupen gezüchtet wurden, sowie die Seide, die sie produzierten, setzte er sie in großes Erstaunen. Denn zu jener Zeit waren die Türken im Besitz der Markt- und Hafenplätze der Seres, die früher die Perser inne gehabt hatten. Denn als Ephthalanus, der König der Ephthaliten, Peroses und das Land der Perser erobert hatte, wurden die letzteren dieser Plätze beraubt, und die Ephthaliten wurden ihre Eigentümer. Doch etwas später eroberten die Türken wiederum das Land der Ephthaliten und nahmen ihrerseits ihnen die Plätze ab."

Wer waren nun diese Seres, von denen der Perser die Seidenraupen nach Byzanz brachte? Bisher scheint man meist an die Chinesen selbst gedacht zu haben. Aber aus der Angabe, daß ihre Handelsplätze zuerst den Persern, dann (seit etwa 484 n. Chr.) den Hephthaliten und endlich (seit etwa 565 n. Chr.) den Türken gehört hatten,[1] geht hervor, daß es sich, wie schon Ritter erkannt hat, nur um die strittigen Grenzgebiete beiderseits des Oxus, also vor allem um Merw und die Städte Sogdianas handeln kann. So erfahren wir denn, daß die Bezeichnung Seres in diesem Falle nur auf die Sogdier zutrifft, deren Handel und Gewerbe damals in hoher Blüte stand.

Jetzt erst verstehen wir, weshalb es gerade ein Perser war, der aus Sogdiana die Seidenraupen nach dem Westen einführte. Infolge der politischen Gegensätze wäre es Byzantinern damals schwerlich gelungen, nach Sogdiana vorzudringen. Denn die Perser sperrten ihr Land so streng ab, daß es erst im Jahre 568 dem byzantinischen Gesandten Zemarchos gelungen ist, auf einem nördlichen Umwege nach Sogdiana und ins Türkenreich zu gelangen.

Diese Tatsachen sind aber auch für die Frage entscheidend, wo Serinda lag. Denn wenn es bei Prokop heißt,[2] Justinian habe um 550 n. Chr. versucht, sich von dem Seidenhandel der Perser unabhängig zu machen, er habe darum das Angebot der Mönche angenommen, Seidenwürmer aus einem Lande einzuführen, das jenseits zahlreicher indischer Stämme liege

[1] Vgl. E. CHAVANNES, Documents sur les Toukiues occidentaux, St. Petersbourg 1903, p. 222 ff.

[2] a. a. O. S. 695.

[3] BELL. GOTH. IV 17.

und Serinda hieße,[1] dann erscheint es ziemlich ausgeschlossen, daß dieses Land mit Sogdiana, geschweige denn mit Ostturkistan identisch ist; vielmehr muß es auf einem ganz anderen Weg gesucht werden, der an „indischen Stämmen" vorbeigeführt hat. Diese Bedingung hat damals an erster Stelle die Insel Ceylon erfüllt, die nach dem gleichzeitigen Zeugnis des Kosmas Indikopleustes der erste Vermittler zwischen Tsinitza (China) und den Ländern des Abendlandes gewesen ist.[2]

Auch die Etymologie des Namens Serinda weist nachdrücklich auf Ceylon. In der Pāli-Sprache hieß die Insel Siṇhala dvîpa (Löweninsel); bei Kosmas lesen wir Σιελεδίβα, bei Ammianus Marcellinus (XXII 7, 10) Serendivi, bei arabischen und persischen Schriftstellern die Form Serendîb.[3] Wenn wir die Bezeichnung für Insel = dvîpa fortlassen, dann ist die Form Serinda zwanglos aus derselben Etymologie zu erklären. So ergibt sich, daß die Seidenzucht auf zwei ganz verschiedenen Wegen in Byzanz eingeführt ist, auf dem Landwege von den Handelsplätzen Sogdianas über Persien, auf dem Seewege von Ceylon. Aus diesem Gedankenbild heraus kann man Steins Wahl, „Serindia" zum Titel seines monumentalen Werkes zu machen, deshalb nicht beipflichten, weil das überlieferte Wort Serinda bereits für eine andere Gegend festgelegt erscheint.

Albert Herrmann.

Zur Deutung der Skulpturen des Sök-kul-am.

Wie ich in meiner kurzen Ergänzung zu Bertha Gottsches Veröffentlichung der Skulpturen des „Steinhöhlen-Klosters" (O. Z. VII. 1, 2) bemerkte, macht die Deutung der Gestalten Schwierigkeiten, wenn man die einzelnen Figuren zu benennen sucht, und wenn man feststellen will, welche Gedankengänge oder literarische Grundlagen gerade die Versammlung dieser 27 Gottheiten und Heiligen bestimmte. Nun ziehe ich hier das Kusha-Mandara zur Erläuterung heran. Aber auch damit sind noch keineswegs alle Fragen beantwortet, sondern höchstens Beiträge geliefert, um die Atmosphäre zu klären, in der eine solche Zusammenstellung entstand, und sogar die Benennung einiger weiterer Gestalten zu ermöglichen.

Der Sinn des Wortes Mandara ist vielfältig. In diesem Zusammenhang genügt es zu wissen, daß „Kusha-Mandara„ den Inbegriff der Heiligengestalten bedeutet, die von den Gläubigen der Kusha-Sekte verehrt werden. Die Kusha-Sekte (俱舍宗 Chü-shê-tsung), eine der sechs alten Sekten von

[1] ἐν χώρᾳ ὑπὲρ Ἰνδῶν ἔθνη τὰ πολλὰ οὔσῃ, ἥπερ Σηρίνδα ὀνομάζεται.

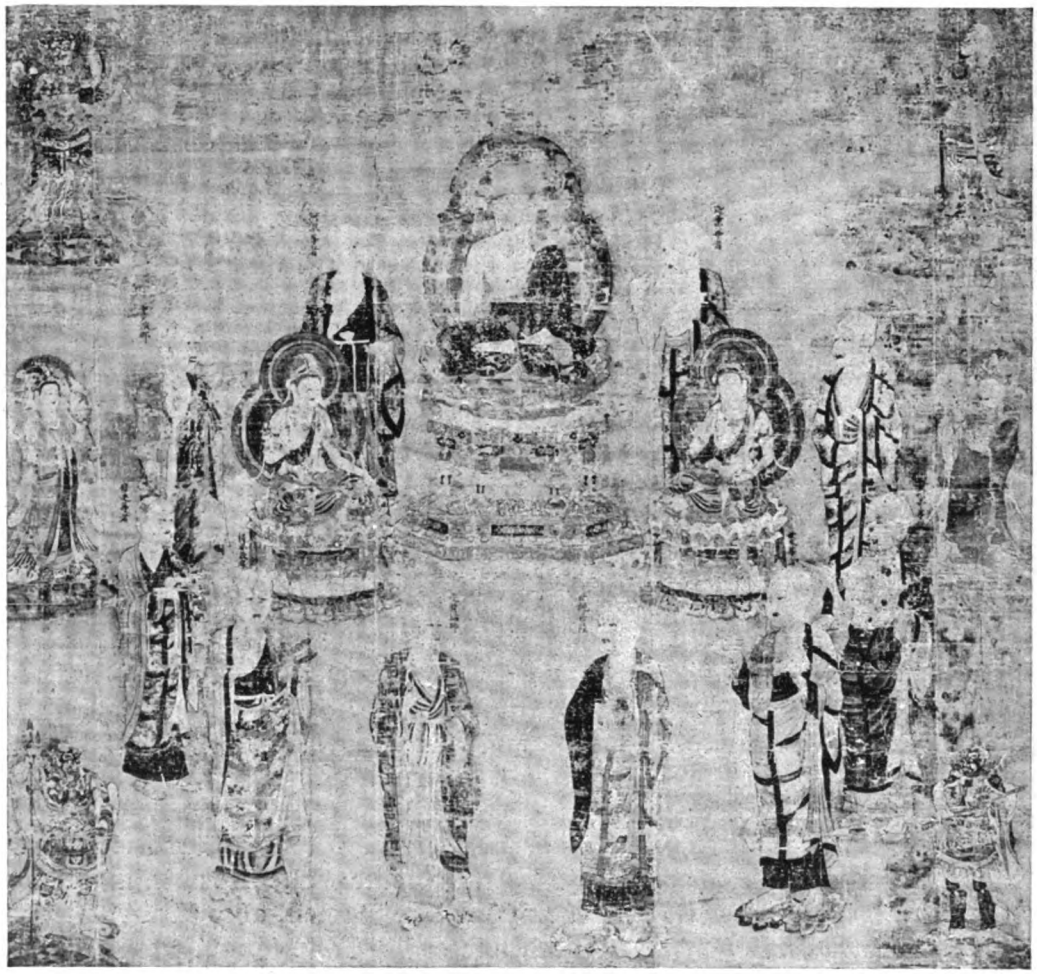
[2] E. O. WINSTEDT, The Christian topography of Cosmas Indicopleustes, Cambridge 1909, 445 B, 448 B, 449 C, S. 352.

[3] NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber, S. 168.

Nara,[1] erlangte in Japan keine erhebliche Verbreitung, sie galt mehr als eine Unterabteilung der Hossō-Sekte. In China scheint sie aber eine große Anhängerschaft um sich versammelt zu haben, bevor die Amida-Sekten alle anderen Glaubensgemeinschaften in den Hintergrund drängten, d. h. vom 6.—10. Jahrhundert[2]. Ihren Namen hat sie nach der Schrift, die ihr am heiligsten war, dem Abhiddarma-kośa-śâstra des Vasubandhu, das von Paramârtha und Hsüan Tsang im 6. und 7. Jahrh. ins Chinesische übertragen wurde.[3] Dieses Śâstra gilt als rein hînayânistisch. Die Zusammensetzung des Mandara zeigt aber wieder, daß die Unterscheidung zwischen Hîna- und Mahâyâna für die Kunst nur sehr bedingte Geltung hat. Es enthält Gestalten, die als ausgesprochen mahâyânistisch angesehen werden müssen, nämlich Kwannon (Avalokiteśvara), Monju (Mañjuśri) und Fugen (Samantabhadra). Es sieht eher so aus, als ob das Mandara gerade die Vereinigung der beiden „Fahrzeuge" symbolisieren wollte. Sarvâstivâdins, also Hînayânisten, wie es die dargestellten Priester alle sind, beten mahâyânistische Gottheiten an. In der Tat trat ja Vasubandhu später zum Mahâyâna über.[4]

Wo liegt nun der Zusammenhang des Kusha-Mandara mit den Skulpturen des Sök-kul-am? Ein großer Teil der Gestalten findet sich hier wie dort: in der Mitte eine Hauptfigur (O. Z. VII S. 166, Abb. 6), ihr zur Seite je zwei Bodhisattvas, (S. 164, Abb. 5 Nr. 7, 8 u. 20, 21) ringsherum zehn Priester, schließlich die vier Himmelskönige (Nr. 5, 6 u. 22, 23). In Sök-kul-am gibt es außerdem noch eine neunköpfige Kwannon (Nr. 14), zwei Tempelwächter (Nr. 4 u. 24) und sechs Krieger (Nr. 1, 2, 3, 25, 26, 27), sowie die acht Nischenfiguren (Nr. 28—31). Wie werden die Gestalten des Kusha-Mandara gedeutet? Leider herrscht darüber keine volle Übereinstimmung. Neben den Köpfen der Priester stehen zwar ihre Namen, aber für die Hauptgestalt und die vier Bodhisattvas sind wir auf die alte japanische Tradition angewiesen. Ihre äußeren Kennzeichen genügen nicht für die Deutung. Worauf die Tradition sich stützt, ist ebenfalls unbekannt. Vielleicht würde der Inhalt des Abhidharma-kośa-śâstra oder die genauere Geschichte der Kusha-Sekte weiteren Anhalt bieten. Immerhin, es gibt keine große Auswahl für die Benennungen. Die mittlere Trinität kann nur Shaka Sanzon sein, d. h. Buddha, flankiert von Monju und Fugen. Man hat für die Hauptfigur auch an Miroku (Maitreya) gedacht.[5] Das mag aber auf einer Ver-

[1] Bunyiu Nanjio, a short history of the 12 Japanese Buddhist sects, S. XXX.
[2] Wieger, Bouddhisme Chinois S. 105.
[3] Hackmann, Die Schulen des chinesischen Buddhismus, M. S. O. Sp. Berlin, XIV, S. 238.
[4] Takakusu, The Life of Vasu-bandhu, T'oung pao V, S. 294.
[5] Japanese Temples and their Treasures, Text S. 157.



Kusha-Mandara, Tôdaiji (Nara).

wechslung der beiden Brüder Vasubandhu beruhen. Beide heißen eigentlich Vasubandhu. Doch nur der Verfasser des Śâstra ist unter diesem Namen bekannt, der andere als Asanga. Und nur dieser Asanga setzte sich, wie es heißt, mit Miroku, dem zukünftigen Buddha, in Verbindung, um seinen Lehren göttliche Bekräftigung zu verschaffen, nicht aber Vasubandhu.[1] Eine Trinität mit Miroku als Zentrum ist sonst ungewöhnlich. Die beiden anderen Stehfiguren gelten dann wohl mit Recht als Bonten (Brahma) und Taishakuten (Indra) und würden als die Begleiter der Kwannon, die sie

[1] Takakusu, op. c. S. 274.

immer sind, anzusehen sein. Die zehn Priester sind den Beischriften nach nicht die typischen zehn großen Schüler Buddhas (Iudaideshi)[1], sondern nur fünf von ihnen, nämlich Kâçyapa, Ânanda, Çâriputra, Maudgalyâyana und Katyâyana. Alle aber — außer ihnen also Katyâyaniputra, Vasumitra, Devaśarman, Vasubandhu und Saṁghabhadra — scheinen in engster Verbindung mit den heiligen Schriften der Kusha-Sekte zu stehen[2] und sind wohl als die Patriarchen der Sekte anzusehen.

Welche Folgerungen dürfen wir aus der Betrachtung des Kusha-Mandara für die koreanischen Höhlenskulpturen ziehen? Es handelt sich um ein ähnliches Mandara, vielleicht sogar einfach um ein erweitertes Kusha-Mandara. Das Datum der Skulpturen paßte dazu recht gut, es wäre etwa die Blüteperiode der Kusha-Sekte in China, die wir wohl mit Recht in der Zeit der neuen Übersetzung des Abhidharma-kośa-śâstra durch den berühmten chinesischen Indienpilger Hsüan Tsang im Jahre 654 annehmen. Die Hinzufügung der Niō und der Kwannon, der überhaupt fast nie fehlenden und allen Sekten heiligen Gestalten des chinesischen Buddhismus, bietet keine Schwierigkeit. Es handelt sich in beiden Fällen um Werke des noch verhältnismäßig frühen chinesischen Buddhismus. Die Gestalten sind durch Attribute und andere äußere Kennzeichen noch nicht immer in dem Maße gekennzeichnet, wie es später geschah, am wenigsten Fugen und Monju, die ja sonst fast immer auf Elephant und Löwen erscheinen. In jedem Falle dürfte wieder einmal ein japanisches Werk zur Aufhellung von Fragen des festländischen Buddhismus nicht unwesentlich beitragen. Daß man an den uns besonders in seinem Sektenwesen noch so unbekannten chinesischen und koreanischen Buddhismus am besten von Japan her, dem jüngsten Missionsgebiet der indischen Religion, herankommt, diese einst von Sinologen und Buddhologen so verächtlich betrachtete Ansicht, findet ja heute immer mehr Anhänger. Übrigens möchte ich nicht versäumen zu betonen, daß durch diese religionsgeschichtlichen Erwägungen das Verständnis des künstlerischen Wesens der koreanischen Skulpturen nur bedingt gefördert wird. Hier bringt Formanalyse, Vergleich mit früheren, gleichzeitigen und späteren Werken Indiens, Chinas, Koreas und Japans, wie sich von selbst verstehen sollte, viel weiter. William Cohn.

[1] de Visser, The Arhats in China and Japan, O. Z. III, S. 229 f.

[2] v. Bunyiu Nanjio, op. c. S. 2 u. Eitel, Handbook of Chinese Buddhism, passim.

Besprechungen.

Der Thūpa. Das Heiligste Heiligtum des Buddhismus in China. Ein Beitrag zur Kenntnis der Esoterischen Lehre des Mahāyāna von J. J. M. De Groot. Berlin 1919, Verlag der Akademie der Wissenschaften.

Eine Abhandlung über den Thūpa, dieses vielgestaltige und in seiner Bedeutung durchaus nicht vollständig erkannte heilige Bauwerk, ist stets höchsten Interesses in den Kreisen gewiß, denen die Erforschung der fernöstlichen religiösen Weltanschauung am Herzen liegt. Die uns vorliegende Arbeit beschränkt sich im Wesentlichen auf chinesische Verhältnisse, ihr Verfasser ist einer der ersten Sinologen. Wie unter diesen Umständen zu erwarten war, erhalten wir durch sie eine außerordentliche Bereicherung an genauen Schilderungen chinesischer Thūpen (Pagoden) und wichtiger sie betreffender Texte. Auf diesen realen Grundlagen fußend hat de Groot nicht nur eine Theorie der Bedeutung der Thūpen aufgestellt, sondern ist auch noch tiefer eingedrungen in die buddhistische Mythologie und Heilslehre bis zu deren höchsten Problemen und bringt Anschauungen hervorgehend aus einer vor kühnen Synthesen nicht zurückschreckenden Forschungsmethode, die geeignet sind, altgewohnte Grundansichten zu erschüttern.

Wenn wir in dieser kurzen Besprechung auch nicht auf die Einzelheiten jener Realia eingehen können, so scheint es uns doch geboten, den Versuch zu wagen, die Resultate der de Groot'schen Untersuchungen in Bezug auf sie einzuordnen in die allgemeine Entwicklungsgeschichte des Thūpa, soweit wir sie aus indischen, chinesischen und japanischen Bauten und Skulpturen zusammenstellen können, um auf diesem Wege zu einer Prüfung des Gebotenen zu gelangen.

Die Grundform des indischen Thūpa ist zweifellos das zylindrische mit halbkugeliger Kuppel versehene Grabdenkmal, wie es Verf. auf Taf. II darstellt. Handelt es sich um das Grab eines ganz Großen, der eines Thūpa würdig ist, eines Tathāgata, eines Pacceka-Buddha, eines Tathāgata-Jünger, eines Cakkavatti,[1] so empfängt der Grabdom höheren Schmuck, wie wir ihn auf dem Prasenajit-Pfeiler zu Bharhut sowie den Torbogen zu Sanchi abgebildet sehen,[2] über dem Dome ein mehr weniger kubischer Raum (Reliquienbehälter?), darüber eine umgekehrte Pyramide von 3—4 Stufen, darauf die meist besonders geschmückte Platte, welche die Schirm- (oder Grab-) Stange trägt, an der eine oder mehrere Schirme angebracht sind. Auf der schönen Thūpa-Darstellung zu Amaravati (l. c. T 209) stehen zwei

[1] Franke, Dighanikaya p. 234.

[2] Burgess, Ancient Monuments — of India T. 17, 49.

Schirme neben der mittleren Schirmstange und zwei der heranschwebenden Genien tragen noch neue Schirme herbei. Solche Thūpen sind in ziemlich reiner Form jedenfalls viele Jahrhunderte lang gebaut worden. Wir treffen sie wohlerhalten besonders in den Höhlentempeln, deren älteste wohl wie der Bharhut-Thūpa aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. stammen, wenn sie nicht noch älter sind (Bhājā l. c. T. 179, Bedsā T. 166, Kārlē T. 169 usw.). Später findet man die Grundformen noch erkennbar z. B. in Ajantā (l. c. T. 201, 207), aber mit mannigfaltigen willkürlichen Variationen und Skulpturen-Zugaben. Vor allem erscheint an der Front meist unter einem reichen Torbogen Sākya selbst, der den älteren Thūpen fehlt.

Diese kanonische Thūpaform, die wohl nur die Sarīra hochbedeutender Personen deckte oder an besonders wichtigen Erinnerungsplätzen aufgerichtet wurde, sehen wir ziemlich genau wiedergegeben vielfach auf den frühen Malereien aus Chinesisch-Turkestan, die von Grünwedel herausgegeben wurden.[1] Nur die Schirmstange hat eine charakteristische Veränderung erfahren. Sie ist mit einer Anzahl von unten nach oben an Durchmesser abnehmenden „Tau-Schalen" besetzt, anscheinend ein Dutzend oder mehr (Fig. 71, 381, 558, 608), an der Spitze oft mit dem Dreizack, dem Symbol des Triratna, geschmückt. Burgess (l. c. T. 176) bildet kleine Votiv-Thūpas aus Buddha-Gayā ab, mit ähnlich gestalteten 7—11-schaligen plumpen Grabstangen, von denen die eine direkt der Kuppel aufsitzt, die andere erst durch eine Ballustrade mit dieser verbunden ist. — Unter den massenhaften Mönchsgräbern, wie sie überall in der Nähe der chinesischen Tempel anzutreffen sind, und die gelegentlich nur die einfachen Typen der Tafel I der de Groot'schen Abhandlung zeigen, treten fast überall Formen auf, die sich irgendwie an den kanonischen Thūpa anlehnen. Viele Beispiele gibt Chavannes.[2] De Groot zitiert Nr. 829 und 830. Noch bemerkenswerter in Bezug auf die Normalthūpa-Anklänge scheinen mir Nr. 831, 1109, 1115. Interessant ist in dieser Beziehung der in Japan in vielen Tausenden von Exemplaren verbreitete Go-Rin-Tō, dessen fünf Schichten auf die geometrischen Formen Quadrat, Kreis, Dreieck, Halbkreis, Tamaform zurückgeführt in seiner Symbolik die Vajra- und Garbawelt, darstellen. Er ist die Sammayaform des Dainichi (Vairocana)[3]. In seiner praktischen Ausgestaltung als Grabschmuck erinnert dieser Thūpa deutlich an die Silhouette des indischen. Auf der Rückseite des Oberbaues des Tamamushi-Schreines, der, wohl koreanischer Arbeit, doch indische und chinesische Tradition deutlich zeigt, befindet sich eine Darstellung von drei Thūpen, vielleicht in Bezug auf die

[1] Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan, Berlin 1912.

[2] Mission Archéologique dans la Chine septentrionale, Paris 1909.

[3] S. OZ. VII p. 208.

Predigt auf dem Geiersberge, die in der vorliegenden Abhandlung später eine bedeutende Rolle spielt (p. 51). Diese Thūpen erinnern etwas an die Legende, in der Sākya die Thūpaform so erklärt, daß er auf der Erde seine Kleider übereinander ausbreitet, darauf seine umgestülpte Almosenschale setzt, und auf diese seinen Pilgerstab stellt.[1] Wir sehen hier in der Tat mehrere Basisschichten, dann das Kuppelgewölbe, unter dem je ein Buddha sitzt, darüber unvermittelt Stangen mit je 5 nach oben kleiner werdenden mit Flammen und Edelsteinen geschmückten Schalen. Auch diese Thūpen können noch mit den kanonischen in einem idealen Zusammenhange stehen.

Die klarste Anlehnung an den indischen Thūpa zeigt endlich der japanische Tahōtō (Schatz-Pagode) nebst seiner kleineren Abart, dem Sharitō (Reliqien-Pagode), der vielleicht schon 719 von einem indischen Priester, wahrscheinlich aber von Kōbō Daishi im Anfange des 9. Jahrhunderts von China her eingeführt wurde. Näheres über seine Architektur gibt Baltzers ausgezeichnetes Buch „Über die Architektur der Kultbauten Japans."[2] Hier sei kurz erwähnt, daß sich bei dem Tahōtō auf einem kubischen Grundbau eine flache Kuppel erhebt, von ihm durch ein mächtig ausladendes Pultdach getrennt. Auf der Kuppel steht ein zylindrisches, meist mit Gallerie versehenes Mittelstück, auf ihm ruht das große Zeltdach, das von einer Schirmstange mit 9 Tauschüsseln, meist mit abschließendem flammenden Nioi (Wunschjuwel) gekrönt wird. Im Grundbau befinden sich oft Heiligenbilder, in dem des Kongo-sammai-in zu Koyasan zum Beispiel Dainichi mit seinen vier Buddhas. Auch der Grundbau des Tahōtō des Ishiyamadera ist nach Kokka XXII 259 ausgemalt. — Der meist im Tempelinneren untergebrachte Sharitō enbehrt das untere Pultdach, der Grundbau ist zylindrisch, darüber das Zeltdach, das an seinen vier Ecken sowie an den Ketten, welche die Spitze des Schirmdaches mit den Ecken verbinden, mit Glöckchen versehen ist. Diese Sharitō, meist aus Metall gefertigt, enthalten Gebeine verstorbener Heiliger oder Buddhareliquien. Auch die Grabdenkmäler der Shogune zeigen oft ähnliche Form. Der „südliche eiserne Turm" in dem Kongōsatta die Predigten Dainichis aufbewahrte, entspricht auf einem Gemälde aus der späteren Fujiwara-Zeit, das Nagarjuna den Turm öffnend darstellt, genau der Form der Sharitō. — Ob sich in China, woher Kōbō-Daishi doch wohl das Modell seines Tahōtō geholt hat, noch ähnliche Bauten befinden, weiß ich nicht.

So groß die Ähnlichkeit dieser Thūpaform mit der kanonischen indischen ist, so kann ich doch nicht de Groot beistimmen, wenn er ganz allgemein sagt (p. 10): „die Bauart des Buddhaturms zeigt also deutlich, daß er einfach

[1] Beal, Si-Yu-ki London 1906 p. 47.

[2] Berlin 1907 p. 325 ff.

eine Weiterbildung des Grab- oder Aschethūpa der Geistlichkeit ist." Die Aufeinandertürmung vieler Stockwerke ist ein neuer Baugedanke, nicht eine einfache Weiterbildung. Nur, daß die „Grabstange" in der späteren Form mit Tauschalen usw. geziert eine direkte Fortbildung des Schirmträgers der indischen Thūpen darstellt, und nicht auf den legendären Mönchstab Buddhas zurückzuführen ist (an den de Groot vielleicht (p. 4) gedacht hat), daß die Tauschalen somit nicht aus Bambusknoten entwickelt sind, vielmehr den Ehrenschirmen indischer Thūpen entsprechen, scheint mir sicher. (Die „gegliederte Pagode" als der Grabstange homolog anzusehen, so daß „die Gipfelstange nur den Zweck erfüllt, die Zahl der Gliederungen der Pagode und damit auch ihre Höhe auf bequeme und billige Weise zu vermehren," (p. 11) dazu kann ich mich nicht entschließen. Stockwerke und Schirmstange sind meines Erachtens selbständige wesentliche Bauglieder, letztere nicht nur billiger Stockwerkersatz. Als solcher sind wohl nur die kleinen Pagoden anzusehen, die auf größere aufgesetzt sind, und von denen Verf. auf p. 11 spricht).

Um Klarheit über die Motive zu erlangen, die in China zu einer turmartigen vielgeschossigen Ausgestaltung des eingeschossigen indischen Thūpa führten, müssen wir die ältesten erhaltenen chinesischen und sino-japanischen Bauwerke konsultieren. Wir können hierzu zwei Quellen heranziehen, aus denen unser Autor noch nicht geschöpft hat, die Thūpen-Darstellungen der chinesischen Höhlentempel und die japanischen Pagoden, deren älteste vielleicht noch vor der Tang-Dynastie nach chinesischen Modellen gebaut worden sind.

In den Höhlentempeln der Chavanneschen Publikation finden wir häufig einzelne Buddhas manchmal mit zwei Adoranten (Bodhisattvas) in einer mit Dach versehenen Halle (z. B. l. c. Nr. 192). Auf Abb. Nr. 384 (Longmen) sehen wir einfach drei solche Hallen übereinandergestellt, die mittlere mit zwei Buddhas. Das Ganze bildet einen nach oben verjüngten Turm mit weit vorspringenden Dächern. Auf dem obersten Dache thront eine Stange mit anscheinend 5 Tauschalen. Den Sockel bildet eine Steinplatte. Ein ähnlicher dreigeschossiger Turm (Nr. 253, Yun-Kang) zeigt deutlich Stütz-Konsolen oder Balken unter den weit vorspringenden Dächern. Auf dem obersten Dache ein Unterbau für drei Schirmstangen je mit etwa 10 Tauschalen. Im unteren Stockwerke ein Buddha, im mittleren zwei in gemeinsamer Nische, im oberen zwei gesondert.

Von etwas anderer Konstruktion sind die mehrgeschossigen Thūpen. Eine fünfstöckige (Nr. 307 Longmen), fast ganz frei aus dem Felsen herausgehauen, zeigt ein gewaltiges Grundgeschoß, die Basis mit zahlreichen heiligen Gestalten, auf der Geschoßfront große Buddhanische nebst einigen kleineren.

Auf diesem Grundgeschosse bauen sich die oberen je von drei-stufigem Dache bedeckt auf. Diese Stufendächer springen viel weniger vor, als die „Ziegeldächer" der dreigeschossigen und nähern sich damit dem heutigen chinesischen Pagodentypus. Die vier oberen Geschosse zeigen je 1—3—3—1 Buddhanischen. Auf dem oberen Dache Unterbau für eine — abgebrochene — Schirmstange. Ganz analog ist eine siebenstöckige Pagode (Nr. 364, Long-Men) gebaut mit je einem Buddha an den Geschoßfronten, und eine kleinere, halbzerstörte (Nr. 332, Long-Men). Bei einer dritten (Nr. 304, Long-Men) von relativ sehr geringen Ausmaßen sind die Dächer so nahe aufeinandergedrängt, daß für Buddhabilder kein Raum zu sein scheint. Deutliche Schirmstangen sind bei allen Dreien nicht zu konstatieren.

Ein Idealbild eines Thūpa, das die Bedeutung der dreistöckigen Felsentempeltypen zu erklären geeignet erscheint, finden wir auf einem Relief, das 674 von Dōmyō verfertigt, dem Hasedera in Japan angehörend, als „Hokkemandara" (Hokkekyō = Saddharma pundarika-Sūtra) seit Alters bezeichnet wird.[1] Es stellt die Predigt Sākyas auf dem Geiersberge zu Rajagriha dar (s. p. 51). In der Mitte befindet sich der Juwelen-geschmückte Thūpa des uralten Tathāgata Prabhūtaratna. Im unteren Stockwerke thront Sākya neben dem Tathāgata, im zweiten ein Buddha. Im dritten sehen wir ein umrahmtes Medaillon, das eine unförmliche Masse, vielleicht den mumifizierten Prabhūtaratna umschließt. Das reich mit Glocken und Juwelen geschmückte Gebäude wird von drei Schirmstangen gekrönt, die mittlere mit 9, die seitlichen mit je 8 Tauschalen.

Die erste japanische Pagode soll 585 von Soga no Umako über einer in der Fastenspeise gefundenen Reliquie gebaut worden sein. Von ihr ist keine Spur mehr vorhanden. Der älteste noch bestehende Thūpa ist die fünfstöckige Pagode zu Hōryūji, die angeblich von indischen Priestern im Anfange des 7. Jahrhunderts errichtet wurde.[2]

Die allermeisten japanischen Pagoden sind drei- und fünfstöckig. Nur der untere Stock pflegt zugänglich und mit Bildwerken geschmückt zu sein. Nennenswerter plastischer Schmuck der Außenseiten fehlt. Ihr Bauschema ähnelt durchaus dem der entsprechenden Thūpen der chinesischen Felsentempel.

Die Dächer sind sehr weit ausladend, was bei Holzbauten, die sie alle sind, für die technische Geschicklichkeit der Japaner auf diesem Gebiete keine Schwierigkeiten bietet. Alle tragen Schirmstangen mit stets neun Tauschalen. Seltner und meist wohl späten Ursprungs sind dreizehnstöckige Pagoden; das Urbild dürfte ein Friedhofdenkmal vom Hanyaji sein.[3] Die

[1] Abb. u. a. OZ. II p. 423.

[2] Baltzer l. c. p. 294.

[3] Abb. Baltzer l. c. p. 294.

Dächer stehen hier dicht übereinander wie auf dem kleinen Thūpa aus Long-Men Nr. 304. Auch sie tragen die neunschalige Schirmstange.

Auf Grund dieser Aufstellung früher Thūpaformen wird es uns leichter werden, de Groot's Darstellung der Entwicklung und Bedeutung der chinesischen Pagode zu würdigen.

Im zweiten Kapitel seiner Arbeit gibt uns der Verfasser ein reiches Material über Form und Bedeutung des „Thūpa zur Beisetzung von Reliquien des Buddha." Betrachten wir zunächst die Probleme, die sich an die Formentstehung anknüpfen. De Groot beginnt mit den Worten: „Die Heiligtümer, welche sich die Mahāyāna-Kirche in China zur Beisetzung von Reliquien Buddhas erbaut hat, entsprechen also den indischen Dhātugarbha oder Dagob, und kraft dieser Reliquien sind sie Häuser der Seele, des heiligen Geistes des Herren, folglich Heiligtümer höchster Ordnung, erster Größe und Schönheit. Da man immer bestrebt war, sie bis zu überragender Höhe aufzuführen, so sind sie in Wirklichkeit Bud-Kutāgāra, „Buddhatürme", also Pagoden" (p. 9). Dieses „in die Höhe streben" bezeichnet in der Tat das eigentliche Wesen der chinesischen Bauform. Auch die besprochenen Thūpa-Typen der Felsentempel zeigen im allgemeinen diese Tendenz. Wie läßt sich nun diese Pagodenform erklären? Vor-buddhistische Bauten solcher Art scheint es nicht gegeben zu haben. Vielleicht lag die kanonische Thūpaform, die in dem japanischen Tahōtō und Sharitō ihre deutliche Weiterbildung gefunden hat, auch den ersten in China angeblich schon im dritten Jahrhundert errichteten Thūpen zu Grunde. Damals kamen nun die ersten Übersetzungen des Saddharmapundarika-Sūtra heraus. Das 11. Kapitel mit der „Sichtbarmachung des Thūpa der Kostbarkeiten" (p. 51) hat ohne Zweifel großen Eindruck gemacht, denn es ist gesondert schon sehr früh übersetzt worden.[1] Besonders wichtig ist die Stelle, wo Sākya sich zu Prabhūtaratna auf den Löwenthron setzt (s. p. 55). Sie ist auch auf dem Hokkemandara von 674 deutlich dargestellt. Die primitivsten Thūpas der Felsentempel (z. B. Chavanne Nr. 384) zeigen Ähnliches, unteres Stockwerk 1, mittleres 2, oberes 1 Buddha. Möglich scheint mir, daß der Wunsch, diese dramatische Darstellung sukzessiver Ereignisse des Lotussūtra simultan darzustellen, was sich auf dem kanonischen Thūpa nicht wohl machen ließ, auch eigentlich nicht dahingehörte, den Baukünstlern Veranlassung gab, die gebräuchlichen Buddha-Einzelhäuschen (s. o.) aufeinanderzusetzen und mit der Schirmstange oben den heiligen Charakter des ganzen zu betonen. Nicht architektonisch zusammengefaßte zufällige oder bezweckte Übereinanderstellungen von einzelnen Buddhahäuschen finden sich als Vorstufen

[1] S. Bunyiu Nanjio, Catalogue Nr. 136.

in den Felsentempeln überall. War einmal die Methode gefunden, so war die Fortbildung der Form zu Gunsten komplizierter Heiligengruppen leicht.

Möglicherweise kam auch eine Anregung zur Errichtung sakraler Turmbauten direkt aus Indien. Wir erfahren, daß wahrscheinlich indische Priester früher japanische Pagoden bauten. Aber auch chinesische Pilger besuchten sicher schon im dritten Jahrhundert die heiligen Stätten in Indien, und daß sie dort vor allem Buddha-Gayā anzog, wo Sākya einst die volle Erleuchtung erlebte, ist uns bezeugt durch ihre Reiseberichte und durch dort entdeckte chinesische Inschriften.[1] In Buddha-Gayā stand nun unter vielen anderen Kultbauten der riesige Mahabodhi-Tempel. Auf Abbildungen, die vor der neuerlichen Restauration aufgenommen sind,[2] stellt er sich dar als ein nach oben sich verjüngender siebenstöckiger (oder mit den Unterbauten neunstöckiger) Turm, auf dessen Spitze ein säulenartiger Stumpf steht, vielleicht der Rest einer gewaltigen Schirmstange. Die einzelnen Stockwerke sind mit zahlreichen Nischen besetzt, in denen wohl einst heilige Skulpturen standen. Ob dieser Turm allein stand, oder mit anderen Bauten in Verbindung war, ist für uns von keiner Bedeutung. Jedenfalls scheinen die Hauptkomponenten einer Pagode an ihm wenigstens andeutungsweise vorhanden gewesen zu sein. Und die Vermutung scheint mir nahezuliegen, daß sein Anblick begeisterte Pilger anregte, in der Heimat Ähnliches auszuführen.[3] Über die entwickelte Gestalt der Pagoden in China gibt uns der Verfasser reiche Auskunft ebenso über die Gründungsgeschichte einzelner bedeutender Thüpen. Wir müssen hierüber auf Text und Abbildungen der Abhandlung verweisen (p. 9 ff. p. 39 ff.).

Wir wenden uns nunmehr zu der Frage nach der Bedeutung der Zahl der Stockwerke. Im allgemeinen stellt de Groot (p. 38) fest, daß diese immer ungrade sei, weil nach altchinesischen Grundsätzen „die ungraden Zahlen dem Jang, dem leuchtenden Himmel entsprechen, die graden dagegen der Dunkelheit. Eine Pagode mit einer ungeraden Zahl von Gliederungen würde somit die Aufgabe, Licht auszustrahlen, unmöglich erfüllen können." Ob diese Motivierung allgemein zutreffend ist, auch in den von chinesischer Kultur abhängigen Ländern, möge dahingestellt sein. Sicher ist, daß die Pagoden Chinas und Japans mit verschwindenden Ausnahmen (s. Baltzer l. c. p. 284, 285) 3, 5, 7, 9, 11, 13 Stockwerke haben. Bei der großen Neigung des Buddhismus zu zahlenmäßiger Fixierung der Gruppen von Heiligen, Geboten, Lehrsätzen, kosmischen Begriffen usw. scheint es mir gewiß, daß

[1] S. Beal's Siyuki Ix.

[2] S. Burgess, l. c. 173, 174.

[3] Fergusson, Indien and East. Arch. I p. 78 f. vermutet, daß der Bau etwa aus dem 6. Jahrh. stammt.

die Stockwerkzahlen der Pagoden nicht nur lediglich durch technische Gründe bestimmt werden, sondern jeweils solchen Gruppen entsprechen.

Daß die Schalen der Grabstange nicht zu den Stockwerken gezählt werden können, hob ich schon hervor. Ihre Selbständigkeit wird auch dadurch bewiesen, daß es in Japan stets deren neun sind, gleichviel, wie viele Stockwerke die Pagode zählt. (De Groot gibt die Selbständigkeit in Bezug auf die große neunstöckige Pagode mit dreißig Tauschalen von Lojang zu (p. 16).) Für die Neunzahl der japanischen Tauschalen kann ich eine zwingende Erklärung nicht geben. Auch die Bedeutung der Stockwerkzahlen ist keineswegs sicher auszumachen. Da die Thūpen in erster Linie doch Bauten zur Bergung von Buddhareliquien waren, so liegt nahe, zunächst an Beziehungen der einzelnen Stockwerke zu Sākya und seinen Vorgängern zu denken. Bekannt ist, daß auf den Halos von Buddhastatuen gern 3, 5, 7, 9 Buddhafiguren angebracht wurden entsprechend der Zahl der Buddha dieses Bhadrakalpa, der Medizinbuddha, der Manushibuddha usw. Auf den Thūpas der chinesischen Felstempel finden wir fast regelmäßig Stockwerk für Stockwerk mit je einem (oder auch zweien: Sākya und Prabhūtaratna) besetzt, und das Hokkemandara von 674 ist geradezu beweiskräftig für die Abhängigkeit der Thūpen vom Buddhagedanken.

Aber da die Thūpen nachweisbar auch als Gedächtnismale für Geschehnisse in weiteren Kreisen errichtet worden sind, so ist es durchaus denkbar, daß die Thūpenstockwerke auch bestimmt seien, zur Einprägung von Lehren des zahlenfreudigen Buddhismus zu dienen, ja daß sie kosmologischen Sinn haben. Doch gerade die Massenhaftigkeit des Möglichen läßt das Treffen des Richtigen nur als Zufall erscheinen, so lange wir nicht deutliche Wegweisung aus kanonischen Quellen benutzen können.

De Groot ist der festen Überzeugung, daß die Thūpen Darstellungen des Weltalls sind (p. 29, 73 u. a.). Er stützt sich besonders auf die Zeremonie, die „den Thūpa beweihräuchern" heißt. Dabei „schreiten die Mönche dreimal, die Handflächen vor die Brust gelegt, langsam und feierlich um den Thūpa herum, diesen auf der rechten Seite behaltend." (p. 69). „Die Prozession muß sich in demselben Sinn um den Thūpa bewegen, wie die Sonne sich täglich um den Thūpa des Weltalls bewegt. Nur in dieser Weise wird der großen Pflicht des Sangha, das Rad des Dharma zu drehen, nachgekommen, denn sollte sich die Schar in umgekehrter Richtung bewegen, so würde sie dem Kreislauf des Lichtes des Weltgesetzes, durch welches die Wesen der Erlösung und Vervollkommnung zugeführt werden, entgegen wirken und somit die schwerste Sünde auf sich laden, die sich denken läßt" (p. 72). Diese Deutung ermangelt nicht eines gewissen poetischen Reizes, dürfte sich aber schwer beweisen lassen. Es handelt sich nämlich um eine

Verehrungszeremonie, die in Indien allgemein verbreitet war. Sprach man mit einem Höherstehenden, so trat man zu ihm mit entblößter rechter Schulter, nach Beendigung des Gespräches geht man „rechts" um ihn herum. Die Meinung ist ohne Zweifel: „dem zu Ehrenden die nackte rechte Schulter zuzukehren." So verabschiedet sich der Schmied Cunda vom Erhabenen, nachdem dieser seine Einladung zum Male angenommen, er ging „nach rechts um ihn herum" „keeping him on his right hand".[1] Mahā Kassapa, angekommen beim Scheiterhaufen des Erhabenen „nahm sein Obergewand über die eine Schulter und ging dreimal nach rechts um den Scheiterhaufen herum".[2] In einer späteren Mahāparinirvana-Sūtra-Redaktion heißt es nach Puini (p. 118) „tutti i principi in segno di devozione fecero sette volte da destra il giro del catafalco." Das „rechts Umwandeln des Thūpa" des chinesischen Textes wird somit ebenfalls und im Sinne des Verfassers aufzufassen sein als „mit der rechten Schulter dem Thūpa zugewendet", also lediglich als Verehrungszeremonie, nicht als besondere Rücksichtnahme auf den Sonnenlauf.

Gegen die Auffassung des Thūpa als eines Weltalls im Kleinen ist damit noch nichts gesagt. Aber dann müßten die Stockwerke des Thūpa meines Erachtens in irgend einer Beziehung zu den buddhistischen Himmeln stehen. Möglicherweise könnte ein dreistöckiger Thūpa die drei Himmelsgruppen, das Kāmaloka, Gebiet der Begierde, Rupaloka, Gebiet der Form, Arupaloka, Gebiet des „Leeren", der Formlosigkeit, andeuten. Möglich, daß der Tempel Kouo-siang-sseu (Abb. Chavannes l. c. Nr. 920, 921) in seinem komplizierten Aufbau eine solche Symbolisierung zuläßt, aber er ist mehr Tempel als Thūpa. Eigentliche dreistöckige Thūpen sind im heutigen China wohl selten. In alt-orientalischen Kulturgebieten treffen wir 3, 4, 5- und besonders 7-stufige Tempelbauten, die den entsprechenden Sphären oder Himmeln entsprechen sollen, auch für den Porzellanturm bei Nanking (p. 11) nimmt Jeremias[3] ohne nähere Begründung an, daß seinen 9 Stockwerken neun Himmeln entsprochen haben. Aber wenn wir auch wissen, daß Spuren älterer kosmischer Begriffe in dem Buddhismus zu finden sind, daß die Zodiaczeichen und die 28 Mondhäuser der Shingonsekte zum Beispiele den ägyptischen gleichen, und diese mystische Sekte manche ihrer Zauberformeln und -Gebräuche gnostischen und ägyptischen Quellen verdankt,[4] so scheint es doch gewagt, so späte Bauten wie die chinesischen Turmpagoden ohne sichere Zeugnisse mit fremden uralten Kosmologien zu verbinden. Für das Ma-

[1] S. Franke, Dighanikaya p. 222. Sakred books of the East XI p. 71.

[2] S. Franke l. c. p. 251.

[3] Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913 p. 44.

[4] Lloyd, Creed of half Japan, London 1911, p. 58 ff.

hāyāna haben wir uns zunächst an die indischen Himmel zu halten. Diese sind ihrer Zahl nach nicht ganz konstant. Beal[1] zählt 6 Kāmaloka 18 Rupaloka 4 Arupaloka, also 28 Himmel. Kern[2] bringt deren 31 heraus, indem er den Kāma- oder Devaloka noch 5 indische hinzuzählt und statt der 18 Rupaloka der nordischen Texte die 16 früherer Quellen einsetzt. Auf den Lotusblättern des Thrones des Roshana im Tōdaiji zu Nara sind über den Sumeru's 7 Devaloka und 17—18 Rupaloka eingeritzt. Wie nun die 13 Bodhisattva-Himmel Hodgson's, die Verfasser (p. 29) aus Kern's „Geschiedenis von het Buddhisme in Indie" (ein Buch, das mir leider nicht zugänglich ist) zitiert und auf die er für die Erklärung des 13stöckigen Thūpa Gewicht legt, mit den 28 oder 31 Himmeln zusammenhängen, weiß ich nicht. Vielleicht handelt es sich bei dieser Zahl nur um eine willkürliche Abbreviatur. Auf der Einbanddecke des zitierten Bealschen Buches befindet sich „the outline of the Buddhist Universe", ein Bild, dessen Quelle der Verfasser nicht angibt. Da erhebt sich über dem Sumeru eine umgekehrte Stufenpyramide. Die unteren vier Stufen sind mit chinesischen Ideogrammen deutlich als „sechs Himmel der Begierdewelt", die mittleren fünf als „achtzehn Himmel der Formwelt", die vier oberen als „vier leere Himmel der formlosen Welt" bezeichnet. Im ganzen sind also 13 Stufen für die 28 Himmel verwandt. Es wäre zu untersuchen, ob diese Abkürzung eine allgemein gebräuchliche ist.

Der Anspruch der chinesischen Turmpagode, eine Darstellung des Weltalls oder vielmehr der Himmel zu sein, beruht somit auf recht unsicherer Grundlage. Wenn wir im Auge behalten, daß die ersten Turmpagoden der Felsentempel ohne Zweifel Buddhadenkmäler waren, so müssen wir somit noch nach einer dreizehnköpfigen Buddhagruppe suchen, die für die dreizehnstöckige Pagode in Frage kommen kann. Eine solche wurde im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts von dem japanischen Priester Monkwan Sōjō zusammengestellt aus dreizehn Buddhas und Bodhisattvas, die den Toten in ihrem posthumen Dasein zu immer höherem Range zu befördern geneigt sind, und zu denen die Nachkommen an bestimmten dreizehn Terminen (vom siebten Tage nach dem Tode bis zum 33. Jahrestage) beten.[3] Die gleiche Zahl der Schutzgottheiten findet sich nach Lloyd[4] im ägyptischen Totenkult und in der gnostischen „Pistis Sophia". Da dieses „Mandara der dreizehn Butsu"[5] zum mindesten in Japan außerordentlich populär ist, da ferner dort

[1] A Catena of Buddh. Scriptures, London 1871, p. 89 ff.

[2] Manuel of Indian Buddhism, p. 57 f.

[3] Vielleicht übernahm Monkwan diese Gruppe aus China, wo sie noch früher bekannt gewesen zu sein scheint, s. OZ. I p. 208.

[4] l. c. p. 65. [5] S. OZ. VI p. 211.

dreizehnstöckige Pagoden auf Friedhöfen vorkommen, so scheint ihre Beziehung zu solchen Pagoden immerhin einer Prüfung wert.

Schreiten wir nunmehr zu dem Hauptgegenstande, der zentralen Idee der de Grootschen Schrift: dem Thūpa als Leuchtturm des Weltgesetzes (Dharma).

Die Vergleichung der Weisheit, geistiger Kraft und Liebe mit dem physischen Lichte ist, so lange es denkende und fühlende Menschen gibt, die gebräuchlichste Metapher. Wir brauchen sie tausendmal im täglichen Leben. Christus redet seine Gemeinde an: „Ihr seid das Licht der Welt"[1] und führt das Gleichnis weiter aus. Und viele Jahrhunderte vor ihm heißt es im Itivukatta[2]: „Wie der Mondschein den Glanz der Sterne überstrahlt, oder wie im Herbst, am Ende der Regenzeit, die Sonne am wolkenlosen Himmel aufgehend alle Fixsterne verscheucht und glänzt und glüht und leuchtet, und wie am Ende der Nacht, bei Tagesanbruch, der Morgenstern leuchtet und strahlt, ebenso überstrahlt die Liebe, „Befreiung des Herzens" alle der niedrigen Sphäre angehörige äußere Werktätigkeit und glänzt und glüht und leuchtet."

Vor allem ist es der metaphysische Begriff der Heiligkeit, dem solche Leuchtkraft zukommt, und es ist wohl zunächst rein metaphorisch gedacht, wenn das Christentum seinen Heiligen Nimbus und Mandorla zuerkennt.

Dem Buddhismus, der als reiner Idealismus die physische Welt nur als ein phänomenale anerkennt, wurde es leicht, den Tropus so zu sagen zu realisieren. Ganz ernsthaft belehrt Sākya den Ananda im Mahā-Parinibbāna-Sutta[3]: „Bei zwei Gelegenheiten wird eines Tathāgata Hautfarbe rein und strahlend. Bei welchen zwei? In der Nacht, in der der Tathāgata zur höchsten vollkommenen Erkenntnis durchdringt, und in der Nacht, in der er ins Nibbāna restloser Erlösung eingeht." In phantastischer Weise wird das Leuchten der Heiligkeit (des Bodhisattva und des Buddha) ausgemalt an unendlich vielen Stellen des Mahāyāna-Kanons. Man befrage nur den Lalita Vistara,[4] wo dieses Licht dargestellt wird als ein so glänzendes, daß es in alle Höllen tiefster Finsternis dringt und Sonne und Mond überstrahlt. Daß Leuchtkraft auch den Sārira des Sākya zugebilligt wird, nimmt nicht Wunder, und der Verfasser beschenkt uns mit interessanten Mitteilungen aus chinesischen Chroniken (p. 20, 24 etc.), wo solche mehrfarbiges Licht ausstrahlten und den Thūpa, in dem sie aufbewahrt, durchleuchteten. Auch heilige Schriften, „senden von Zeit zu Zeit Licht aus" (p. 1), gleichsam den materialisierten Geist Buddhas.

[1] Matth. 5, 14.

[2] zit. in Beckh's Buddhismus, II. Aufl., Leipzig 1920 II p. 134.

[3] Franke, l. c. p. 228.

[4] Übers. v. Foucaux Bd. I p. 51, 240, 341.

Es gehört nun kein allzu großer Gedankensprung dazu, um anzunehmen, daß auch von Menschen gemachte Buddhastatuen strahlen können. Und somit können wir den Ausführungen des Verfassers zustimmen, worin er die Höhe chinesischer Thūpas und die Anbringung zahlreicher Heiligenbilder an Stockwerksaltären und Außenwänden mit der Anschauung der Erbauer motiviert, hiedurch dem von ihnen ausstrahlenden Lichte, sei es physischer oder geistiger Natur, weiteste Verbreitungsmöglichkeiten zu verschaffen (p. 37 f.).

Hervorgehoben muß aber werden, daß diese anmutende Deutung der chinesischen Pagodenform eben nur für China Gültigkeit hat, was ja auch der Verfasser schon im Titel seines Werkes ausspricht. Der kanonische indische Thūpa zeigt nichts von dieser Leuchtturmgestalt. Höchstens könnte man den Mahābodhitempel zu Buddhagayā als Leuchtturm-Thūpa auffassen. Die ganze Entwicklung, welche die japanische Pagode in Ausbildung des Thūpatypus der chinesischen Felstempel zeigt (weit ausladende Dächer, leere Stockwerke etc.), macht sie zu einem Gebäude, das dem Zweck, seinen Inhalt fernhin leuchten zu lassen, nicht entspricht. Für diese Formen paßt also de Groots Deutung nicht.

Den größten Wert legt de Groot darauf, den Glanz, den alles Heilige ausstrahlt, zu systematisieren. Er nimmt diesen Glanz anscheinend nur als Symbol intensiver geistiger seelenrettender Tätigkeit an, läßt aber das Licht der Welt der Sonne gleich seine Wirkung ausüben. Wir müssen, bevor wir weitergehen, die „Hauptgrundsätze der esoterischen Lehre des Mahāyāna-Buddhismus" anführen, die er im dritten Kapitel (p. 29) in folgende Thesen zusammenfaßt:

„1. Dharma, chin. fa', „Gesetz" ist das Weltgesetz, die Weltordnung, und die Buddhas sind seine Verkünder, das Licht der Welt.

2. Śarīra's des Buddha Śākya sind Elemente des Dharma, dessen Licht und Geist.

3. Thūpas, aus denen die darin beigesetzten Śarīra's strahlen, sind Werkzeuge zur Verbreitung des Lichts des Dharma und somit zur Förderung des Heils aller Wesen. Folglich ist jeder Thūpa ein Heiligtum des Dharma, also das Weltall im Kleinen, ein Mikrokosmos. Umgekehrt wird das Weltall als ein Thūpa dargestellt; nach Hodgson (bei Kern II, S. 140) stellen die 13 Stufen der Pyramiden der Caitya's die 13 Bodhisattva-Himmel der buddhistischen Kosmographie dar und ist die Stange der Akaniṣṭha-Himmel, der höchste des Adibuddha (Dharmarāja?).

Logischerweise gehen aus diesen Lehrsätzen die folgenden hervor:

4. Dharma, das Weltgesetz, und Buddha, sein Licht, oder vielmehr die Myriaden von Buddhas, welche Sonnenperioden oder Tage vor-

attva bezeichnet, bis er unter dem Bodhibaume die volle Erleuchtung und Erkenntnis erlangt hat. Dann ist er Buddha und Tathāgata, und wird als solcher von Göttern und Bhodisattvas begrüßt. Das Resultat seiner Erkenntnis, seine Lehre, zu predigen, das Rad des Gesetzes zu drehen entschließt er sich erst später. So lange er Bodhisattva ist, spielt er als Lehrer noch gar keine Rolle. Ihn eine solche spielen zu lassen, scheint de Groot veranlaßt zu sein durch eine Stelle der erwähnten Einleitung des Brahmajālasūtra, an der (p. 33) von „hundert Millionen Bodhisattvas Sākya, die alle die Gemütszustände und Lagen der Bodhisattvas predigen" die Rede ist. Die große Autorität des Verfassers hindert mich, einen Übersetzungsfehler anzunehmen, doch wäre eine kleine Textverderbnis nicht ausgeschlossen, so daß Bodhisattvas des Sākya zu lesen wäre. Das würde dann der Darstellung entsprechen, die sich auf den Lotusblättern des Thrones des Roshana im Tōdaiji findet. Hier sitzt auf jedem Lotusblatte über den Welten und deren Himmeln ein predigender Buddha umgeben von etwa einem Dutzend Bodhisattvas.

Noch ein Wort über die vier Weltkönige, deren Anwesenheit auf einer Abbildung des lehrenden Losana dem Verfasser „den letzten Zweifel bannen, daß es sich hier um eine kosmische Darstellung handelt" (p. 35). Die vier Mahārajas sind Vasallen Indras, die auf halber Höhe des Sumeruberges wohnend die Tore seines Paradieses nach den vier Himmelsgegenden hin bewachen. Zu seiner Information berichten sie über religiöse Taten der Menschen, jeder in seinem Bereiche, und veranlassen Indra, einzuschreiten, wenn es nötig scheint. Sie sind Richter über die Angelegenheiten der Göttersöhne und ihrer Untertanen, nehmen also gegenüber buddhistischen Heiligen einen niederen Rang ein, da diese hoch erhaben über den Devas, selbst über Indra stehen. Die Bezeichnung nach den vier Himmelsgegenden allein kann ihnen im Buddhismus, der so ganz unirdisch orientiert ist, unmöglich eine „kosmische" Bedeutung eintragen. So lange es Menschen gibt, haben sie sich nach dem Stande der Sonne zurecht gefunden, ehe sie irgend etwas von ihrer kosmischen Bedeutung wußten. Übrigens beschützen die vier Himmelskönige unterschiedslos die Dais fast jeder größeren Heiligengruppen in den japanischen und ähnlich wohl auch in den chinesischen Tempeln. So befinden sie sich auch unter anderem auf dem Mandara der sechszehn guten Geister, die das Mahā-prajna-pārāmitā-Sūtra beschützen, das doch wohl nicht als „kosmisch-religiös" in de Groots Sinne aufzufassen ist.

Jeden Thūpa als Thron des Losana (sanscr. Vairocana) zu bezeichnen (p. 38), ist insofern gewagt, als die Verehrung dieses höchsten Buddha sicher später in China eingedrungen ist, als die Pflege des Thūpen-Baus. Wenn aber, was wir allerdings eben bezweifelt haben, überhaupt die chinesischen

Thüpen Weltdarstellungen sind, so kommt es schließlich nicht so sehr darauf an, ob Sākya oder Vairocana oder Amitābha darauf thront.

Es war meine Absicht, die Beweisstücke, welche de Groot für seine religiös-kosmische Ausdeutung des Mahāyānā-Buddhismus anführt, die Losana-Predigt des Brahmajāla-Sūtra (p. 31) und das Erscheinen des Prabhūtaratna aus dem 11. Kapitel des Saddharma-Pundarīka-Sūtra (p. 51) samt deren Erläuterungen durch den Verfasser einer genaueren Analyse zu unterziehen. Aber das geht über meine Kräfte. Ich fürchte bei meiner angeborenen Nüchternheit den Gedankenflügen de Groots nicht gerecht zu werden. Ich muß schon den Leser bitten, an der Hand der bisherigen Erörterungen sich an das Original zu halten. Mit anerkennenswerter Gewissenhaftigkeit bezeichnet der Verfasser eigene Zusätze zu den Textübertragungen mit Klammern. Fast jede Klammer enthält eine Petitio principii. Damit lassen sich aber keine zwingenden Hypothesen aufbauen.

Wir wissen sehr wohl, daß Amitābha der Buddha des Westens ist, und daß die Meditation über ihn mit der Meditation über die sinkende Sonne anfängt; daß Bhēchajyaguru (den de Groot (p. 82) anscheinend mit dem p. 58 erwähnten „Arzneikönig" verwechselt, der einem ganz anderen Kreise angehört) lasurglänzend im Osten thront und als Heiland der sündigen Menschheit sich zu deren Trost die Bodhisattvas Sonnenglanz und Mondglanz zugesellt hat; wir wissen, daß Vairocana in der Shingonsekte als „große „Sonne" bezeichnet wird. Aber wenn wir die Gelübde und Mandaras dieser Buddhas vorurteilslos prüfen, gewinnen wir die Überzeugung, daß ihr Verhältnis zur Sonne rein auf Licht-Symbolik beruht im gleichen Sinne wie die jubelnden Bodhisattvas im 14. Buche des Buddha-Karita den zur höchsten Buddhaweisheit gelangten Sākyamuni als „Eine Sonne, die die Dunkelheit der Täuschung zerstört und einen Mond, der die brennende Hitze der angeborenen Sünden der Existenz wegnimmt" anrufen.

Es müssen stärkere Beweise kommen, um uns die trockene Umdeutung solcher Symbolik in eine kosmische-religiöse Lehre annehmbar zu machen. Einstweilen tun wir gut, als besten Inhalt eines esoterischen Buddhismus die metaphysischen Probleme der Phänomenalität des Endlichen und des Einswerdens mit dem Absoluten durch Erlangung höchster intuitiver Weisheit festzuhalten. Gegenüber dem heißen Streben nach transzendentaler Erleuchtung spielen im Mahāyāna kosmische Fragen nur eine ganz geringe Rolle. Das schließt gelegentliche astrologische und geomantische Seitensprünge nicht aus, die aber sicher mehr Geschmack beim einfachen Volke, als bei den Esoterikern finden.

Bremen, im Dezember 1920. Smidt.

lehrte, daß beinah jedes Land, wenn es durchquert wurde, auf der andern Seite vom Meere begrenzt war. Unbegrenztes ist nicht auszudenken. Also wird der Ringkontinent auf der dem Zentrum abgekehrten Seite wohl auch von Meer begrenzt sein. Das Frage- und Antwortspiel wiederholt sich. Der letzte Ringkontinent wird so hoch und gewaltig gedacht, das selbst die Frage nach einem jenseitigen Meer verstummt. Da muß eben die Erdscheibe zu Ende sein. Doch für den Buddhismus ist das noch nicht das Letzte. Eine Leere außerhalb der Erdscheibe ist für ihn nicht gut denkbar. Ein einzelner begrenzter Kosmos im unbegrenzten Raum wäre ein verlorener Ball in der Unendlichkeit. Das widersprach allen Voraussetzungen. Und so ging diese kühnste aller kosmologischen Spekulationen dazu über, Welt an Welt zu reihen, das Grenzenlose durch kosmische Gebilde von ungeheuren aber endlichen Abmessungen auszufüllen.....

Wie in allen mythischen Kosmographien finden wir auch in allen indischen die dreidimensionale Materialisierung transzendentaler Bewußtseinszustände. Himmelsräume und Höllenschlünde sind als subjektive Erlebnisse durchaus positiver Art. Aber sie sind psychisch zu werten als Visionen, Träume, Spekulationen, Glaubensartikel. Wer weiß, ob nicht die moderne Psychoanalyse auch ihre Wurzeln bloßlegen wird? Danit konnte die Kosmographie natürlich nichts anfangen. Ihr Gebiet war der Raum. Für Himmelsräume standen über dem Sternenfirmament unbegrenzte Höhen zur Verfügung. Selige Zustände in immer höherer und geistigerer Verklärung fanden in schwindelnd auftürmenden Himmelsetagen großartigster Ausmessung ihre Lokalisierung. Für die Höllenträume war der Platz beschränkter. Meist unter dem von den Menschen bewohnten Kontinent stuften sich die dunkeln Terrassen ab, deren letzten gewaltigen Wiederklang uns Dante erleben läßt.

Alle diese hier in ganz groben Umrissen wiedergegebenen kosmographischen Provinzen beschreibt Kirfel bis ins Einzelne, soweit er literarische Quellen anführen kann. Die Ausmessungen, die gegenseitige Lage, die Namen mit allen ihren Varianten, eine nicht gerade leckere Lektüre, läßt der unermüdliche Verfasser vor uns aufziehen. So weit ich es verfolgen kann, in einer bislang noch nicht gesehenen Vollständigkeit.

Leider sucht man vergebens nach Erläuterungen wichtiger kosmographischer Begriffe. Um ein Beispiel zu nennen: Der Jambu-Baum, wird ohne Beleg als „Weltbaum" bezeichnet, während die angeführte Hauptstelle ihn auf dem irdischen Weltteile Uttarakuru als Residenz des Gottes Anāvṛta wachsen läßt und die andern Zitate lediglich auf seine Größe Bezug nehmen. Weiter gehende Erläuterungen sind, wie das Vorwort erwähnt, ursprünglich geplant, dann aber wegen Papiererspamis weggelassen worden. Schade!

Illustrationen dienen gemeinhin dazu, weitläufige Beschreibungen überflüssig zu machen durch übersichtliche Veranschaulichung komplizierter Zusammenhänge. In diesem Sinne entstanden auch die Originale der Bilder, die Kirfel als Beilage zu seiner Kosmographie angefügt hat. Aber die Texte, auf welche sie Bezug nehmen, die Legenden, welche in und um die Bilder geschrieben sind, übergeht er. Gewiß, die Grundzüge sind den Auseinandersetzungen des Textes zu entnehmen, trotzdem wäre es nützlich gewesen, in den einzelnen Fällen von einem zum andern zu verweisen. Besonders, wo maßstäblich genaue Konstruktionen der Textstellen gegeben werden, einmal nach Gogerlys-„Ceylon Buddhism", dann nach einer modernen indischen Zeichnung, wäre es unbedingt nötig gewesen, durch Einfügung von Zahlen, Punkt für Punkt auf den Text zu verweisen. Eine Umzeichnung dieser durchaus nicht als historische Dokumente zu wertenden modernen Zeichnungen wäre einfach gewesen und hätte aus den nichtssagenden Schattenbildern mit zur Unlesbarkeit verkleinerten Legende sprechende Veranschaulichung des Textes ergeben. Daß Kirfel die immerhin mit einigem Temperament gezeichneten, wenn auch künstlerisch tief stehenden älteren Bilder nicht umgezeichnet hat, wie das Bastian zu tun pflegte, ist durchaus anzuerkennen. Aber gerade darum wäre es besonders lehrreich gewesen, den stilisierten Zeichnungen genaue Projektionen mit entsprechender Legende an die Seite zu setzen. Für das dschainistische Gesamtweltbild rekonstruiere ich sie nebenstehend nach Kirfels Angaben.

Bastian hatte in seinen „Idealen Welten", Bd. I, Taf. VIII, Fig. A ein ähnliches Bild wiedergegeben und dazu bemerkt: Was die schachbrettartigen Quadrate auf der Brust und die 140 ebensolchen, welche die Füße bedecken (!), darstellen, vermag ich nicht zu sagen. Aus meiner Zusammenstellung geht hervor, daß die sorglos hingezeichneten Quadrate des Frauenbildes nichts anderes bedeuten, als eine dekorativ umgedeutete Maßzeichnung. Instruktiv ist auch der Wechsel zwischen Grund- und Aufriß: in der Mitte die Menschenwelt im Grundriß, Himmels- und Höllenetagen im Aufriß, eine perspektivische Lizenz, von der Ägypter und Assyrer, aber auch ihre kulturellen Nachkommen bis zu den Kartographen des 18. Jahrhunderts (welche das Land im Grundriß, die Berge im Aufriß wiedergeben) häufig Gebrauch gemacht haben. Der Pharusplan von heute greift auf diese zweifache Projektion zurück.

Der kleine Exkurs mag zeigen, wie wichtig das Material ist, das Kirfel darbietet. Und solcher Exkurse könnten sich an das Bildermaterial noch mehrere anschließen lassen. Immerhin hat Kirfel in einem allgemeinen Teil, den er als Einleitung vorausschickt, einige Resultate vorweggenommen, hauptsächlich das Verhältnis der indischen zu andern Kosmographien, insbe-

ARS ASIATICA III. Sculptures Çivaites par Auguste Rodin, Ananda Coomaraswamy, L. B. Havell et Victor Goloubew. van Oest, Bruxelles et Paris 1921. 4°. 31 S., 47 Tafeln. Preis Fr. 100.

Wiederholt habe ich die Forderung ausgesprochen, daß die Hauptwerke der indischen Kunst in würdigen Wiedergaben bis in alle Einzelheiten hinein zugänglich gemacht würden. Die Engländer, die Hauptverwalter dieser Schätze, vermochten sich bisher zu einem solchen Unternehmen nicht aufzuschwingen. Nun kommen ihnen Holländer und Franzosen zuvor. Die Holländer veröffentlichten den Stūpa von Borobodur in zahlreichen Aufnahmen, begleitet von einem erschöpfenden Text. Die Franzosen, d. h. der Franko-Russe Victor Goloubew, nimmt sich vier Hauptwerke der indischen Festlandskunst vor. Es gilt die Dreikopfbüste von Elephanta, das große Felsrelief von Mavalipuram und die beiden Nataraja-Bronzen des Museums zu Madras. Eine bessere Wahl für eine erste, allein unter künstlerischen Gesichtspunkten unternommene, Publikation konnte nicht getroffen werden. Man geht nicht fehl, wenn man in diesen Denkmälern die höchsten Leistungen indischer Schöpferkraft sieht, und man übertreibt nicht, wenn man sagt, daß das Menschenmögliche in ihrer photographischen Wiedergabe geleistet wurde. Ein feinsinniger Künstler wählte die Ausschnitte aus. Wir werden um die Figuren herumgeführt und wir werden Schritt für Schritt an sie herangeführt, so daß wir das Ganze und das Einzelne, die Größenverhältnisse und das Material erleben können. Die Texte wollen keineswegs kunstgeschichtliche Einführungen sein, sie wollen höchstens leise vorbereiten. Rodin spricht unvergeßliche Worte über die Schönheiten des tanzenden Çiva, Coomaraswamy führt bedeutsame Stellen aus den Purāṇas an, Havell beschreibt den Höhlentempel von Elephanta. Er nennt die gewaltige Büste weiter Trimurti, obwohl Jouveau-Dubreuil gezeigt hat, daß es sich um ein Trimukha handelt, um einen dreigesichtigen Çiva. Goloubew selbst gibt seine bekannte neue Deutung des Riesenreliefs von Mavalipuram, das früher Arjunas Buße betitelt wurde, in Wirklichkeit aber die Herabkunft der Gangā auf die Erde darstellt. Nur das Datum dieses Reliefs steht fest. Siebentes Jahrhundert. Zeitalter der Pallava. Doch zweifellos stammen die anderen Werke ebenfalls aus der Blüteperiode hinduistischer Kunst, die etwa vom 7. bis 13. Jahrhundert anzusetzen ist. Angesichts dieser Wiedergaben schon wird niemand mehr daran zu zweifeln wagen, daß indische Kunst höchste Meisterwerke hervorbrachte. Wer vor den Originalen zu stehen das Glück hatte, lächelt über jene angeblichen Kenner indischen Geistes, die das Zeitalter dieser Schöpfungen entartet nennen und indisches Kunstwollen in den leeren Zwitterbildungen von Gandhāra erfüllt sehen. Hoffentlich werden diesem verheißungsvollen Anfang weitere ebenso verständnisvolle Veröffentlichungen der denkwürdigsten Monumente indischer Kunst folgen. William Cohn.

C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen. 2 Bd. B. G. Teubner: Aus Natur- und Geisteswelt 533, 534.

Auf etwas über 200 Seiten des kleinen Formats der bekannten Sammlung sind hier der Buddhismus in allen seinen heutigen Verbreitungsformen, der Hinduismus mit seinen neuen und neuesten Sekten, der Islam in seinen weitverzweigten Bekennerkreisen, ferner der Jainismus (der besser Jinismus zu nennen wäre, vgl. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. 2, 289 A.[1]), der Parsismus sowie die japanischen und chinesischen Nationalreligionen behandelt; und zwar ist eine geradezu erstaunliche Fülle von Einzeltatsachen gebracht, die, soweit ich zu urteilen vermag, überall den neuesten Forschungen entsprechen. Der beschränkte Raum hat es wohl verhindert, diese riesige Materialiensammlung durch Indizes der Namen und Sachen noch schneller und leichter zugänglich zu machen. Ohne dieser sorgfältigen Arbeit die ihr gebührende Anerkennung zu versagen, könnte man sich freilich die Lösung des Problems einer Darstellung der nichtchristlichen Kulturreligionen noch ganz anders vorstellen. Es wäre vielleicht für den Leser, der dem geistigen Leben der hier behandelten Völker und Volkskreise völlig fernsteht (und ein solcher ist doch wohl von dem Verlage ins Auge gefaßt), noch nützlicher, weniger Tatsachenmaterial vor sich zu sehen und dafür die religiösen Kräfte, die großen bewegenden Energien in weitschauendem Überblick skizziert zu finden. Andeutungen in dieser Richtung fehlen natürlich nicht, aber sie scheinen mir von der fast verwirrenden Fülle tatsächlicher Einzelheiten schier erdrückt zu werden.

Endlich sei es erlaubt auf einen höchst wertvollen Gedanken des Verfassers hinzuweisen, der nur ganz kurz im Schlußwort zum Ausdruck gebracht ist: „Die Mission sollte in diesen (weiteren Kreisen) ferner mehr noch als bisher durch allerlei Wohlfahrtseinrichtungen für das Christentum werben, aber vor allem müßte sie meiner Meinung nach direkt auf die nichtchristlichen Kulturreligionen einzuwirken suchen." Während meines Aufenthaltes in Indien hat sich mir dieser Gedanke immer wieder aufgedrängt. Je mehr die Mission auf äußerliche statistisch nachweisbare Erfolge verzichtet und sich begnügt oder, besser gesagt, ihr wahres Ziel darin findet, durch ihr Sein zu wirken, desto mehr verbreitet sie den Geist des Christentums. In den großen, teilweise vorbildlichen Erziehungsanstalten der englischen und schottischen Missionen in und um Calcutta finden fast gar keine Übertritte zum Christentum statt, aber die jungen Hindus nehmen aus den Colleges etwas von der Atmosphäre christlich-europäischen Empfindens mit, und das sind die Kanäle, durch die der religiöse Geist Indiens in schönster Weise befruchtet wird.

O. Strauß (Kiel).

Zeitschriftenschau.

(Nur die in das Stoffgebiet der O. Z. fallenden Aufsätze werden genannt. Um eine möglichst vollständige Übersicht über die Zeitschriftenliteratur zu ermöglichen, werden die Herren Verfasser um Einsendung von Sonderabzügen oder um Hinweise auf ihre Ostasien betreffenden Arbeiten gebeten.)

Deutschsprachliches.

Ararat, Heft 12, Dez. 1921. Sonderheft Asien. Otfried Eberz, Aktive und passive Religiosität in Indien und China. Karl With, Kwannon in Nara (7 Abb.). Alfred Salmony, Der Borobudur in der Landschaft (6 Abb.). L. Scherman, Geisterfeste im buddhistischen Birma (11 Abb.). Ernst Diez, Das Institut für vergleichende Kunstwissenschaft an der Wiener Universität. E. Gratzl, Von indischer Kunst (Bibliographie).

Asia (Probeband). Alfred Forke, Yen Ying, Staatsminister und Philosoph und das Yen-tse Tsch'un-tsch'iu. G. Haloun, Beiträge zur Siedlungsgeschichte chinesischer Clans. Friedrich Hirth, Biographisches nach eigenen Aufzeichnungen.

Gartenschönheit, Nov. 1921. William Cohn, Das Blumenbild in Ostasien (9 Abb.).

Hochschulhefte, A Nr. 5. Claude du Bois-Reymond, Deutschlands Interesse am Studium der Ostasiaten an deutschen Hochschulen.

Das Kunstblatt, Aug. 1921, Alfred Salmony, Abendländische und ostasiatische Plastik (8 Abb.).

Kunstchronik, Nr. 28, 1921, William Cohn, Neuere indische Kunstliteratur des Auslandes.

Münchener Neueste Nachrichten 11. X. 21. Otto Fischer, Ostasiatische Kunst in Stuttgart.

Der Neue Orient. IX. 3/4. Rabindranath Tagore in Deutschland. Helmut v. Glasenapp, Die Geheimlehre des Pancarātra. 5/6. Walter Strzoda, Dschuang Dze-Hsin erlangt, auf dem Becken trommelnd, die große Vollendung. (Übersetzung aus d. Djin-Gu Tji-Guan). X. 1/3. Helmuth v. Glasenapp, Der Dichter Tulsīdās.

Neue Zürcher Zeitung. O. Franke, Kannten die alten Chinesen das Römerreich? Die Lösung des Rätsels von Ta-tshin. Nach der Forschung des Zürcher Gelehrten J. J. Heß ergibt sich folgendes: „Die alten Chinesen wußten nichts vom Römerreiche, und was sie von Ta-tshin erfahren hatten, teilweise durch ihre Feldherren und Reisenden, teilweise durch nestorianische Priester, bezog sich auf das westasiatische Reich der Arsakiden und Sassaniden, d. h. der Parther und der Perser, ...".

Der Sammler, 1921. Nr. 25, 26, 27, 28. Walter Bondy, Einiges über China-Porzellane des 18. Jahrh.

Städel-Jahrbuch 1921. Karl With, Chinesische Plastik an der Frankfurter Städtischen Galerie (13 Abb.).

Wendingen, 3. Henri Borel, Raphael Petrucci. Karl With, Die Sammlung Petrucci, Plastik und Malerei Ostasiens. Graf Hermann Keyserling, Die Bedeutung der chinesischen Kunst. A. Vecht, Einiges über das Leben und Schaffen von Raphael Petrucci. 23 Abb.

Zeitschrift für Buddhismus. III. 4/6. Wolfgang Bohn, die Religion des Jina und ihr Verhältnis zum Buddhismus. L. Scherman, Frühbuddhistische Steinskulpturen in China (5 Abb.). 7/8. Ernst Leumann, Die Nonne. Ein neuer Roman aus dem alten Indien. Stanislav Schayer, Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren. L. Scherman, Eine Neuerwerbung des Münchener Museums für Völkerkunde (2 Tafeln). **9/12.** Die Nonne (s. o.). Vorarbeiten (s. o.).

Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde, Berlin, 1920. 5/7. A. Herrmann, Der Manasarovar und die Quellen der indischen Ströme.

Fremdsprachliches.

Burlington Magazine No. 221, 222, 224, 225. Arthur Waley, Chinese Philosophy of Art. **221.** C. M. Bowra, Two Clay Figures from Honan (2 Abb.) **222.** W. Percevál Yetts, Pictures of a Chinese Immortal. (3 Abb.).

J. R. A. S. Great Britain and Ireland, July 1921. A. Banerji-Śastrī, The Plays of Bhāsa. **Jan. 1922.** L. C. Hopkins, Pictographic Reconnaissances.

The Modern Review, Calcutta, **June 1921.** Social Life in the Mahabharatan Age. II. Hemchandra Rai Chandhuri, The "Prachyas of ancient India". **July.** Bibliophile, The Spirit of ancient Hindu Culture. Social Life in the Mahabharatan Age III. **August.** M. Winternitz, The Tantras and Religion of the Shaktas (Übersetzung eines Aufsatzes aus O. Z. IV). **October.** Sudhindra Bose, Siam to-day (12 Abb.). Samarendra Nath Gupta, The Making of the Moghal School of Painting (5 Abb.). **November.** K. P. Jayaswal, An ancient Statue at Muttra ("The statue is of importance to the history of art and is a further proof which goes to destroy M. Foucher's theory that Hindus learnt the art of making statues from the Greek residents of India.") **December.** Kalidas Nag, Silvain Lévi and the Science of Indology. **January 1922.** Kalidas Nag, Indian Iconography.

Museum of Fine Arts Bulletin, Boston 114. An Illustrated Nepalese Manuscript (Coomaraswamy, 4 Abb.) **117.** Exhibition of Recent Acquisitions of Indian Art.

The New China Review, Juni 1921. H. P. Wilkinson, Chinese Family Nomenclature (1 Tafel). William S. A. Pott, The 'natural' Basis of Confucian Ethics. Hollis W. Hering, A Study of Roman Catholic Missions in China 1692—1744 (Concluded.) **August.** Sir Aurel Stein, Notes on ancient Chinese Documents, discovered along the Han Frontier Wall in the Desert of Tun-huang. A. C. Moule, Bibliographical Terms. E. T. C. Werner, Chinese Ditties. A. M. Tracey Woodward, A Gold Coin of the Ming Dynasty. H. A. Giles, Mr. Waley and "The Lute Girl's Song". G. T. Moule, The Hangchow Bore. L. C. Arlington, Ornamental Carving extraordinary. **October.** V. K. Ting, On Hsü Hsia-k'o, (1586—1641), Explorer and Geographer. E. T. C. Werner, The Philosophy of Chinese Group-Action. Le Père Lazare Cattaneo, le fondateur de la chrétienté de Chang-haï. A. C. Moule, "The Wonder of the Capital". II. E. T. C. Werner, Chinese Ditties. "The Lute Girl's Song", Mr. Waley's reply to Prof. Giles. Lionel Giles, A T'ang Manuscript of the Sou Shên Chi. J. Stewart Lockhart, A Note on three Chinese Gold Coins. Léopold de Saussure, On the Origin of the Ideo-Phonetic Characters. The Mystery of the great State-Seal (Arlington).

Nieuw Theologisch Tijdschrift 1922 Afpl. 1. H. Hackmann, Religiöse Erfahrung im Buddhismus.

Rūpam No. 5. Jan. 1921. A new Contribution to Shaivaite Art (8 Abb.) James H. Cousins, The four Degrees of Art. "In the Temple of Māhākala (Tafel, über ein Gemälde von Abanindra Nath Tagore). C. R. Ashbee, The Place of Painting in modern Life. G. Krishna Rav, Technique and modern Painting. Samarendra Nath Gupta, European Influence on Indian Painting (8 Abb.). Pannalal, Mazumdar's „Rāsa Lilā" (1 Tafel). **No. 6.** Ananda Coomaraswamy, A Nepalese Tara (Tafel). Akshay Kumar Maitra, The River-Goddess Gangā (1 Tafel). T. W. Arnold, The Johnson Collection in the India Office Library (9 Abb.). Dole-Leelā (Tafel, 2 Abb.). Nalini Kanta Bhattasali, Surya, the Sun-God (4 Abb.). A. The Boots of the Sun-God. B. The Ornaments and Apparel of the Sun-God. C. The Wives and Children of the Sun-God. D. Surya's Chariot of One Wheel and his Charioteer. E. The Seven Horses of the Sun-God. F. The Attendants of the Sun-God. Radha Kamal Mukherji, The Art of the People. Agastya, A Note on Hellenistic

Sculpture: "The so-called influence of the Hellenistic Art of the Gandhara has been grossly exaggerated by antiquarians and archaeologists obsessed by the Greek ideal and unable to find the key to Indian art." "Greece herself would have been shocked to see, and would have ind ignantly repudiated the miserable works by which the Greek colonists in Baktria and Gandhara sought to degrade the old Attic standard." "And the miserable Eurasian Colony in the Punjab frontier, cut off by long distance of time and space from the source of Greek civilization, represented the worst phase of the Hellenistic epoch." "Athens and Delos, Ephesos, and later Aphrodisias, became centres of the new industry, which was primarily commercial". **No 7.** A. Statuette of a Shaiva Devotee (1 Tafel, 3 Abb.; aus dem 10.—13. Jahrh.) Ananda Coomaraswamy, Notes on the Javanese Theatre (11 Abb.). J. Hackin, Some Notes on Tibetan Paintings (2 Abb.). On some Nepalese Incense Burners I (6 Abb.). **No. 8.** Laurence Binyon, A Chinese Bodhisattva in the British Museum. (Tafel, Abb.). James H. Cousins, A disciplinary Prologue to the comparative Study of Painting. Stella Kramrisch, The Representation of Nature in early Buddhist Sculpture (Bharhut-Sanchi). Asita Rumar Halder, The Paintings of the Bagh Caves. K. N. Sitaram, Kodanda Rama (4 Abb.). Mukandi Lal, Some Notes on Mola Ram (7 Abb.).

T'oung Pao, 3/4. Août 1920/21. Paul Pelliot, Les „Conquêtes de l'Empereur de la Chine". A. C. Moule, A life of Odoric of Pordenone. **5. Décembre.** A. C. Moule, A small Contribution to the Study of the Bibliography of Odoric. Paul Pelliot, Note sur les T'ou-yu-houen et les Sou-p'i. Sir Aurel Stein, La traversée du désert par Hiuan-tsang en 630 ap. J.-C. G. Mathieu, Le système musical.

University of Calcutta, Journal of the Department of Letters. Vol. **IV.** H. B. Hannah, Indo-Aryan Ethnic Origins II. Ramaprasad Chanda, Four ancient Yaksa Statues (7 Abb.). Haranchandra Chakladar, Vātsyayana, the Autor of the Kāma-sūtra. R. Kimura, What is Buddhism? Bijaychandra Majumdar, The Aryans of India. V. H. B. Hannah, Aryanism and the Rig-Vedic Age. Prabodhchandra Bagchi, Primitive Elements of Jainism.

Bücherschau.

Alle Bücherſendungen unmittelbar oder durch Vermittlung des Verlages Oeſterheld & Co., Berlin W 15 an Dr. William Cohn, Berlin-Halenſee, Kurfürſtendamm 97/98.)

Oſtaſien.

BLAND, J. O. P., China, Japan and Korea. London 1921. 8°. 337 S.

BINYON, LAURENCE, The Art of Asia, a paper read at a Joint Meeting of the China and Japan Society. Kegan Paul, London 1921. 8°. 23 S. 6 Tafeln.

COLLIER, W. V. F., The Dogs of China and Japan. In Nature and Art. A history of eastern dogs, and their place in Chinese life, as well as in the Buddhist religion. 4°. London 1920.

FOCILLON, HENRI, L'art buddhique. Laurens, Paris 1921. 24 Tafeln, 164 S.

Jeſſen, Peter, Japan, Korea, China. Reiſeſtudien eines Kunſtfreundes. E. A. Seemann, Leipzig 1921. 8°, 164 S.

Mc. GOVERN, W. M., An Introduction to Mahayana Buddhism, with especial Reference to Chinese and Japanese Phases. London 1921. 8°, IV, 233 S.

Okakura, Kakuzo, Die Ideale des Oſtens. Aus dem engliſchen Original übertragen von Marguerite Steindorff. Inſel-Verlag 1922. 8°, 214 S.

RIVIÈRE, HENRI, La céramique dans l'art d'Extrême-Orient. Recueil de cent planches en couleurs. Préface de Charles Vignier. Paris 1921. 2 Bände. Pr. 2000 frz. Fr.

Indien, Indochina, Malaiſien.

AIYANGAR, S. KRISHNASWAMI, South India and her Muhammadan Invaders. London, Bombay 1921.

AIYANGAR, S. KRISHNASWAZI, Sources of Vijayanagar History. 8°, XIX, 394 S. University of Madras á920.

BAKER, G. P., Calico Painting and Printing in the East Indies in the XVIIth and XVIIIth centuries. 4°. Arnold, London 1921.

BANERJEE, G., India as known to the Ancient World, or India's Intercourse in Acient times with her neighbours, Egypt, Western Asia, Oxford University Press, London 1921. 8°. II, 73 S.

BUCH, MAGANLAL A., The Spirit of Ancient Hindu Culture. Baroda 1921.

Cohn, William, Indische Plastik. 6.—10. Tausend (2. Aufl.) Bruno Cassirer, Berlin 1922. Mit 170 Tfl. u. 4 Textabb. 8°. VII, 90 S. Pr. M. 120.

Dauthendey, Max, Das Märchenbriefbuch der heiligen Nächte im Javanerlande. Langen, München 1921. 8°. 250 Seiten.

GROSLIER, G., Recherches sur les Cambodgiens d'après les textes et les monuments depuis les prem. siècles de notre ère. 8°. Challamel, Paris 1921. Pr. 125 fr.

GUÉNON, R., Introduction générale à l'étude des Doctrines Hindoues. Rivière, Paris 1921. 8°, 347 S.

Hillebrandt, Alfred, Kalidasa. Ein Versuch zu seiner literarischen Würdigung. Marcus, Breslau 1921. 8° 167 S.

Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums. Band XIV. Sumatra. Supplement von H. W. Fischer †. Band XV. Java, Vierter Teil von H. H. Juynboll. E. J. Brill, Leiden 1920. 8°. XVIII, 127 S., 10 Tafeln; XXII, 163 S., 10 Tafeln.

KROM, N. J., Inleiding tot de Hindoe-Javaasche Kunst. Uitg. door het kgl. Inst. voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederl.-Indie. 8°. Nijhoff, Haag 1921. 2 Bände.

Leumann, Ernst, Die Nonne. Ein neuer Roman aus dem alten Indien. Übersetzt. Oskar Schloß Verlag, München-Neubiberg. 8°. 108 S.

Lüders, Else, Buddhistische Märchen aus dem alten Indien. Ausgewählt und übersetzt. Mit einer Einleitung von Heinrich Lüders Diederichs, Jena 1921. 8°, 8 Tafeln, XVI, 378 S.

Morgenthaler, Hans, Matahari. Stimmungsbilder aus dem Malayisch-Siamesischen Dschungel. Orell Füßli, Zürich. 8°, 303 S. Mit 24 Federzeichnungen, nach Motiven aus siamesischen Buddhatempeln, vom Verfasser. Pr. Fr. 10,—.

Schomerus, H. W. Indische Erlösungslehren. Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt. Hinrichs, Leipzig 1919. 8° VIII, 232 S. Pr. M. 14,40.

STEVENSON, S., The Rites of the Twice-born. With foreword by A. A. Macdonell. London 1920. Religious Quest of India Series. 8°. 474 S. Preis £ 1. 1.

Vivekananda, Ein Lebensbild und 9 Vorträge. Herausgegeben von den Freunden indischer Weisheit. E. V. Saal, Lauenburg 1921. 8°. 104 S. Pr. M. 12.—.

China, Turkestan, Tibet.

BACOT, JACQUES, Trois mystères Tibétains. Tschrimekundan-Djro-azanmo-Nansal. Traduits avec introduction, notes et index. Bois

gravés d'après les dessins de V. Goloubew. Editions Bossard, Paris 1921. 8°, 300 Seiten.

BREDON, JULIET, Peking. Second Edition. Kelly & Walsh, Shanghai 1921.

Chinesische Farbdrucke aus den beiden Lehrbüchern Chieh-Tse-Yuan Hua-Chuan, Shih-Chu-Chai Shu-Hua-Tsih. Einleitung von Emil Orlik. Erläuterung von Otto Fischer. Marées-Gesellschaft, R. Piper, München. 2°, 15 Tafeln, 18 Seiten.

COLLAMORE, GILMAN & CO., Traditions and old China. China and pottery marks. 8°. Collamore, Gilman & Co., New York 1921.

CORDIER, H., Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers. Geuthner, Paris 1920. 8°. 4 Bde., 574, 434, 428, 427 S.

Eucken, Rudolf und Chang, Carsun, Das Lebensproblem in China und Europa. Leipzig 1921.

Hackmack, Adolf, Der chinesische Teppich. Friederichsen & Co., Hamburg 1921. 8° X, 34 S., 26 Tafeln, 1 Landkarte, 5 Abb. im Text. Preis M. 27,50.

Hartmann, M., Zur Geschichte des Islam in China. Heims, Leipzig 1921. 8°, XXIV, 152 S. Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde Band X. Pr. M. 50.—.

Hedin, Sven, Tsangpo Lamas Wallfahrt. Die Pilger, Roman. F. A. Brockhaus, Leipzig 1922. 8°, 346 S.

HETHERINGTON, A. L., The Pottery and Porcelain Factories of China. Their geograph. distribution and periods of activity. 8°. Kegan Paul, London 1921. Pr. 10 s 6 d.

HETHERINGTON, A. L., The early Ceramic Wares of China, with introduction by R. L. Hobson. London 1921.

Jacques, Norbert, Auf dem chinesischen Fluß. Reisebuch. Fischer, Berlin 1921. 8°. 268 S. Abb.

JOHNSTON, R. F., Chinese Dramatic Art. 4°. Kelly & Walsh, Shanghai 1921.

MASON, ISAAC, The Arabian Prophet. A Life of Mahomet from Chinese and Arabic Sources. A Chinese Moslem Work by Liu Chailien, translated by I. M. Shanghai 1921.

Merkel, F. R., Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestant. Missionsbewegung. 1920. 8° VII, 254 S.

ROCHE, ODILON, Les Meubles de la Chine. Album, précédé d'une préface et d'une table descriptive. 74 pl. Paris 1921.

SEKINO, T., Shina Santōshō ni okeru Kan dai Fumbo no Hyōshoku Fuzu 支那山東省ニ於ケル漢代墳墓ノ表飾附圖 (Bilderatlas, Gräber der

Han-Zeit in Shantung). Journal, College of Engineering, Imperial University, Tōkyō. VIII, 1.

STEIN, AUREL, Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. Clarendon Press, Oxford 1921. 5 Bände, LXX, 1580 S. 175 Tafeln, 345 Abb., 59 Pläne, 96 Karten. Preis 12 guineas.

VICTORIA AND ALBERT MUSEUM, Department of Textiles. Brief Guide to the Chinese Embroideries. 12 S. 8 Tafeln.

Wang-Siang, Das Buch der irdiſchen Mühe und des himmliſchen Lohnes. Übertragen von Klabund. Steegemann, Hannover. 16°, 21 S. Die Silbergäule, Band 109/110.

Japan und Korea.

BROWN, L. N., Japanese Wood Engravings (as applied to Books). From the earliest times to the present day. London 1921.

Cohn, William, Die altbuddhiſtiſche Malerei Japans. E. A. Seemann, Leipzig. 16°, 11 S., 20 Tafeln. Bibliothek der Kunſtgeſchichte, Band 13

Haushofer, Karl, Das japaniſche Reich in ſeiner geographiſchen Entwicklung. L. W. Seidel & Sohn, Wien 1921.

Klemann, Friedrich, Japan, wie es iſt. Voigtländer, Leipzig 1921. 8°, 140 S.

Kurth, Julius, Der japaniſche Holzſchnitt. Ein Abriß ſeiner Geſchichte. Piper, München 1921. 6.—8. Tauſend. Mit 88 Abb. u. 3 Signaturentafeln. 8°, 172 S.

NOGUCHI, Y., Hiroshige. 4°. Mathews, London 1921. Pr. 25 s.

SIRÉN, OSWALD, Den gyllene paviljongen. Minnen och studier fran Japan. Stockholm 1919. Mit 50 Tafeln.

STARR, FREDERICK, Japanese collectors and what they collect. 1921. 8°, 25 S.

With, K., Japaniſche Baukunſt. E. A. Seemann, Leipzig. 10 S., 20 Tafeln. Bibliothek der Kunſtgeſchichte, Band 10.

Kataloge.

Bücher.

Joſeph Baer & Co., Frankfurt a. M., Bibliotheca Asiatica. II. Nr. 3018—4895.

PAUL GEUTHNER, Paris VI°. Ephémerides Bibliographiques 55—58. Derſ. Catalogue complet.

Gilhofer & Rauschburg, Wien, Bognergasse 2. Katalog Nr. 139. Folklore, Überseeische Reisen, Religionswissenschaft, z. T. aus den Bibliotheken Prof. L. v. Schröder etc. 2641 Nummern.

Otto Harrassowitz, Leipzig. Bücherkatalog 390. Indische Philologie u. Altertumskunde. 3741 Nummern.

Orientbuchhandlung Heinz Lafaire, Hannover, Ebhardtstr. 8. Katalog 1. Orientalia, 1034 Nummern. Katalog 2. Orientalische Kunst usw. 232 Nummern.

LUZAC's Oriental List and Book Review. Vol. XXXII.

Markert u. Peters, Leipzig, Seeburgstr. Orientalische Bücherliste 2. Indien und Iran. 500 Nummern. Katalog 14a. Indien. 480 Nummern.

Ausstellungen.

Galerie von Garvens, Hannover. XII. Ausst. (15. Nov. bis 24. Dez.) Japan. u. chines. Tuschzeichnungen u. Farbenholzschnitte.

Kestner Gesellschaft, Hannover, Ostasiatische Kunst. 2. Okt. bis 13. Nov.

Versteigerungen.

Math. Lempertz, Köln, Japanische Kleinkunst a. d. Besitz eines bekannten Rhein. Sammlers. 1960 Nummern. 24 Tafeln.

ANDRE PORTIER, Paris, 24 rue Chauchat. Céramique de la Chine (26. 27. Oct.); Séquestre Slesvogt, Rheinbaben (28. Oct.); Estampes Japonaises, Coll. de M. du Pré de Saint-Maur (5. 6. Dec.); Céramique de la Chine et du Japon (23.—25. Jan.); Coll. de M. le Comte de Sémalle (1., 2. Febr.); Séquestre Worch (6., 7. März); Céramique Chinoise (17., 18. März); Céramique de la Chine, de la Compagnie des Indes et du Japon (9.—11. März).

Kurze Mitteilungen.

Ausstellungen, Museen, Sammlungen und Kunst-Denkmäler.

Die „Denkschrift über die geplante äußere Gestaltung des Berliner Museumswesens“ enthält folgende Ausführungen über indische und ostasiatische Kunst:

„Länger als ein Jahrzehnt haben die hiermit zusammenhängenden Fragen die Öffentlichkeit beschäftigt. Allgemein wurde anerkannt, daß Berlin ein großes einheitliches ethnologisches Museum brauche. Auf der anderen Seite mußte es wünschenswert erscheinen, die vorgeschichtliche Sammlung aus dem völkerkundlichen Material zu lösen und die Werke der hohen Kunst Hinterasiens, nämlich Indiens, Chinas und Japans, gesondert so aufzustellen, daß sie in ihrem eigentümlichen Wert auch als Dokumente freien künstlerischen Schaffens gerade so wie die Werke europäischer Kunstübung gewürdigt werden konnten. Endlich verlangte die Eigenart der Sammlungen im Interesse erhöhter Schaubarkeit die Ausscheidung jener großen Bestände, die lediglich als Forschungsmaterial Bedeutung beanspruchen konnten.“

„Etwas ganz anderes aber ist es, wenn verlangt wird, daß die hochwertigen Kunstleistungen gewisser Kulturvölker, wie namentlich der Inder, Chinesen und Japaner, an denen unser Museum reich ist, eine besondere Aufstellung erhalten sollen, bei der sie nicht mit Gegenständen vorwiegend ethnologischer Bedeutung umgeben und damit künstlerischer Betrachtung fast ganz entzogen sind. Dieser sehr berechtigten Forderung muß unter allen Umständen nachgekommen werden, denn man benutzt auch ein Gemälde Rembrandts nicht vornehmlich, um holländische Volkssitten daran zu demonstrieren, und man umgibt es auch nicht mit Kostümfiguren aus dem Amsterdam des 17. Jahrhunderts. Selbstverständlich bleibt freilich, daß die Aufstellung dieser außereuropäischen Kunstwerke, die unserem Verständnis ferner liegen, weil unmittelbare Kulturzusammenhänge fehlen, am besten an einer Stelle erfolgen wird, die unserer Erkenntnis auch die ethnologischen Voraussetzungen vermittelt, ohne die der nicht eingeweihte Europäer diese Dinge vielfach falsch einschätzen muß.“ Die ostasiatische und indische Kunst soll nach dieser Denkschrift im Erdgeschoß des alten Kunstgewerbe-Museums aufgestellt werden. —

In Stuttgart (Neues Schloß) fand vom 4. Sept. bis 8. Okt. eine Ausstellung ostasiatischer Kunst aus württembergischen Staats- und Privatbesitz statt. Die Leitung lag in den Händen von Dr. Otto Fischer. Gleichzeitig fanden sechs einführende Vorträge statt. Es sprachen R. Wilhelm, E. Boerschmann, Otto Fischer und Toku Baelz. —

In der Kunsthalle zu Mannheim ist eine kleine Ausstellung chinesischer Kunst eröffnet worden. —

Im Industrie-Museum zu Wien ist im April eine von österreichischen Museen und Sammlern reich beschickte Ausstellung ostasiatischer Kunst eröffnet worden. —

Man plant in Wien, die ostasiatischen und indischen Kunstschätze zu einer ostasiatischen Kunstsammlung zu vereinigen und in der Hofburg neu aufzustellen. Auch Holland beabsichtigt eine Neuordnung der ostasiatischen Sammlungen. —

Das Gebäude für die Aufstellung der Sammlung Freer in Washington ist nahezu fertig. Wie erinnerlich, stiftete Charles Langdon Freer, der am 25. Sept. 1919 im Alter von 63 Jahren starb, seine Sammlungen sowie $ 500 000 der Smithsonian Institution mit der Maßgabe, daß für sie ein Gebäude in der Nähe des National-Museums erbaut würde. Es stehen etwa 55 000 Quadratfuß zur Verfügung. Es gilt weit über 6000 Objekte aufzustellen, davon sind an 5000 Werke des Fernen Ostens, vor allem chinesische und japanische Gemälde, Bronzen und Töpfereien. Der Wert der Schenkung wird auf 6—7 Millionen Dollars geschätzt. Es ist, wie der Report of National Museum 1920 ausführt, die größte Schenkung, die je von einer einzelnen Person dem Staate gemacht wurde. —

Der bekannte japanische Industrielle Matsukata errichtet in Tōkyō ein großes Museum europäischer Kunst. —

Baron Sumitomo, der Besitzer der wohl schönsten und größten Sammlung chinesischer Bronzen, hat seiner Vaterstadt Ōsaka ein großes Grundstück und Gebäude geschenkt, die in ein Museum umgewandelt werden sollen. —

Im Sommer 1921 wurde im neuen Trakte des Britischen Museums eine Keramische Abteilung eröffnet, in der auch die chinesische und japanische Töpferkunst von der Hanzeit bis ins 19. Jahrh. reich vertreten ist. —

Hochschulen, Vereine, Vorträge.

In der Ortsgruppe Berlin der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft fanden im Winter 1921/22 u. a. folgende Vorträge statt: Prof. Lüders, Die Bedeutung der zentralasiatischen Funde für die Geschichte des Buddhismus; Prof. Forke, Chinesische Mystik! Prof. W. Schulze, Tocharisch, eine indogermanische Sprache; Prof. Benoy Kumar Sarkar, Die soziale Philosophie Jung-Indiens. —

Ende Oktober fand unter starker Beteiligung der Deutsche Orientalistentag in Leipzig statt. —

In der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft zu München sprach am 28. Juli Prof. Scherman über „Eine südbengalische Gottheit." —

Über „Spaziergänge in China" hielt Professor Dr. C. du Bois Reymond am 8. März im Institut für Meereskunde einen Vortrag. —

Dr. William Cohn hielt im Februar in Prag und Wien Vorträge über die Kunst Indiens und Ostasiens. —

T. B. Roorda hielt im Winter 1921/22 Vorlesungen über chinesische Kunst in der Akademie der Bildenden Künste zu Amsterdam und im Ryks Ethnographisch Museum zu Leiden ab. —

H. F. E. Visser machte eine Reise durch Indien und Ostasien zum Studium der Kunst. Er hat darüber Reisebriefe im Amsterdamer „Algemeen Handelsblad" veröffentlicht. —

H. F. E. Visser sprach im März d. J. im „Verein der Freunde asiatischer Kunst" zu Amsterdam und Haag über Nō. —

Die Verschmelzung der Mahabodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig) mit dem „Bund für buddhistisches Leben" ist durchgeführt worden. Die neue Gesellschaft heißt nun „Bund für buddhistisches Leben". —

In Kōbe ist eine Deutsch-Japanische Gesellschaft für Westjapan gegründet worden. —

Richard Wilhelm befindet sich auf dem Wege nach China. Über seine Absichten in China unterrichtet eine kleine Schrift mit dem Titel „Pekinger Orient-Institut", die er kurz vor seiner Abreise versandte. Neben humanitären Zielen soll das Institut auch wissenschaftliche haben: „Sammlung und Registrierung der Forschungsergebnisse", „Förderung wissenschaftlicher Arbeit", „Vermittlung von Gelegenheit zu Studienleitung", „Vermittlung eines Professorenaustausches" u. a. m. —

Die Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens in Tōkyō hat mit dem Bau eines Gebäudes für die Bücherei begonnen. In den Vorstand traten die Herren Geh. Regierungsrat Dr. Michelsen und G. Rudolf ein. Es sind eine Reihe wichtiger Publikationen geplant, so von F. Tiefensee, Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen; K. Meißner's Lehrbuch der Grammatik der japanischen Schriftsprache und die von den Herren Barghoorn, Keyßner, van der Laan, Rudolf und Simonis gemachte Übersetzung des Buches „Nihon Nenchū Gyōji". An Vorträgen stehen in Aussicht: Prof. Dr. Th. Sternberg: „Mißdeutung und Mißbrauch des Buddhismus in der heutigen Religionswissenschaft." A. Dreyer: „Kanwajiten". B. Petzold: „Die Periodenlehre Chishō-Daishi's, des Begründers der chines. Tendai-Sekte." „Die Methode und Prinzipienlehre Chishō-Daishi's". Prof. Y. Koganei: „Über die künstliche Deformation des Gebisses bei den Steinmenschen Japans". K. Meißner: „Über das Tanabata-Fest und seine Poesie." Superintendent Dr. E. Schiller: Kirishitankohairobu (Blüte und Verfall des Christentums, eine alte Schrift über das erste Christentum in Japan.)" J. Plaut: „Einführung in die Ostasiatische Plastik." B. Müller: „Eisen- und Stahlgewinnung in Alt-Japan." —

Professor Driesch von der Universität Leipzig wird 1922/23 Vorlesungen über Philosophie an der Universität Peking halten. —

In der Lessinghochschule hielt in diesem Winter Dr. William Cohn eine Vortragsreihe über die „Kunst Chinas" ab. —

Die Universität zu Calcutta ist die erste Universität, die einen eigenen Lehrstuhl für indische Kunst erhalten hat, und zwar ist für ihn der Maler Abanindra Nath Tagore, Vize-Direktor der Kunstschule zu Calcutta, ausersehen. —

Präsident Hsü Shih-chang beabsichtigt, eine Hochschule für chinesische Klassiker Peking zu errichten. Mit der Ausarbeitung des Planes ist der ehemalige Ministerpräsident Chu Chi-chien betraut, der, auf einer amtlichen Besuchsreise nach London, Paris, Brüssel und Rom begriffen, im letzten Frühjahr auch Deutschland incognito einen Besuch abgestattet hat. —

Die neugegründete „Schwedische Orientalische Gesellschaft" in Stockholm hat am 22. März d. Js. die erste Sitzung abgehalten, welche durch den schwedischen Kronprinzen, den Vorsitzenden der Gesellschaft eröffnet wurde. Dr. Arne, der Sekretär der Gesellschaft und ihr eigentlicher Gründer, erstattete Bericht über die Gründung des Schwedischen Orientalischen Instituts in Konstantinopel, welches die Erforschung der Kultur aller Völker des Ostens zum Ziele hat. Nachher folgte ein Vortrag des schwedischen Ingenieurs Karlbeck über seine archäologischen Funde in China. Karlbeck war in den letzten 14 Jahren in chinesischen Diensten, beim Eisenbahnbau auf der Strecke zwischen Nanking und Tientsien. Er sammelte alle Gegenstände, die beim Bau zum Vorschein kamen und hat außerdem andere Gegenstände erworben, deren Fundorte ganz sicher waren. Es gelang ihm eine große keramische Sammlung von etwa 750 unglasierten Gefäßen aus der Zeit vor der Han-Dynastie zusammenzubringen. Der größte Teil stammt aus dem nördlichen Teil der Provinz Kiangsu. Einige von diesen Gefäßen sind mit einfachen Kurven oder geometrischen Figuren bemalt. Karlbeck hat außerdem 30 Gefäße aus der Hanzeit erworben. Von Metallgegenständen sind zunächst Bronzeschwerter zu erwähnen, von denen Karlbeck eine reiche Sammlung vorzeigen konnte. Ein Schwert ist mit einer Inschrift versehen, die nach chinesischen Gelehrten der Shangdynastie angehört. Bruchstücke von Bronzegefäßen, Spiegel und Glocken aus der Chou-, Han- und T'angdynastie, die gleichfalls gezeigt wurden, sind reich ornamentiert. Karlbeck erstattete auch Bericht über die Arbeiten des schwedischen Archäologen Prof. Anderson, der hauptsächlich die wenig bekannte Steinzeit Chinas erforscht und bis jetzt 3000 Werkzeuge aus dieser Zeit gesammelt hat. In China weilt auch der schwedische Kunsthistoriker Prof. Sirén, der gleichfalls archäologische Ausgrabungen mit Erlaubnis der chinesischen Regierung durchführen soll. M. Dimand.

Neuerscheinungen.

Unter dem Titel „Die Plastik der buddhistischen Spät-Antike Mittel-Asiens, Gandharas und Ost-Turkestans", der sehr glücklich das Wesen dieser Kunst — einer den Bedürfnissen des Buddhismus angepaßten Antike, also des östlichsten Ausläufers der europäischen Kunst — bezeichnet, wird A. v. Le Coq noch im Laufe des Jahres 1922 die dritte große Veröffentlichung über die Ergebnisse der preußischen Turfan-Expeditionen erscheinen lassen. Das Werk soll etwa 45 Foliotafeln, darunter 10 farbige, bringen und leider etwa 5000 Mark kosten, wird also nur sehr wenigen Deutschen erreichbar sein. —

Die von William Cohn herausgegebene Bücherreihe „Die Kunst des Ostens", von der soeben drei neue Bände fertig wurden, nämlich: Sarre, Die Kunst des alten Persien; Kühnel, Miniaturmalerei im islamischen Orient und Grosse, Ostasiatische Tuschmalerei, erscheint in dem Verlage Crès & Cie., Paris, in französischer Sprache. —

Von Cordiers Bibliotheca Sinica wird ein Supplement und Index in 8 Lieferungen bei Geuthner, Paris erscheinen. Pr. 50 fr. —

Endlich sollen die Fresken von Ajanta in einer würdigen wissenschaftlich brauchbaren Ausgabe veröffentlicht werden. Sir John Marshall will ihnen eine reich illustrierte Monographie widmen, zu der A. Foucher ikonographische Beiträge beisteuern wird. Der Nizam von Hyderabad hat dem französischen Gelehrten Rs. 5000 zur Verfügung gestellt. —

Auch die weniger bekannten und noch stärker beschädigten Gemälde der Höhlen von Bagh sollen unter Leitung des Inspector of Archaeology in Gwalior veröffentlicht werden. —

August Hettler in Halle (Saale) beabsichtigt einen Orientalisten-Kalender im Selbstverlage herauszugeben. Vorzugspreis 50 Mark. —

Die indische Abteilung des Museums of Fine Arts zu Boston bereitet einen vollständigen Katalog aus der Feder ihres Leiters Dr. A. Coomaraswamy vor. Außerdem wird ein „Portfolio of Indian Art" herausgegeben, das hundert Tafeln nach Objekten des Museums enthalten soll.

Persönliches.

Prof. Dr. Winternitz (Prag) und Prof. Dr. Strzygowski (Wien) wurden an die von Tagore begründete Hochschule nach Indien berufen, wo sie 1922 Vorlesungen abhalten werden. —

Prof. Dr. Geiger hat die Schriftleitung der „Zeitschrift für Buddhismus" (Oskar Schloß, Verlag, München-Neubiberg) übernommen. —

Albert Grünwedel ist in den Ruhestand getreten. F. W. K. Müller hat auch die Leitung der indischen Abteilung des Berliner Museums für Völkerkunde übernommen. —

Dr. E. Hauer promovierte an der Universität Berlin mit der in dieser Nummer abgedruckten Arbeit. —

Dr. J. J. M. de Groot, ordentlicher Professor der Sinologie an der Universität Berlin, starb am 24. IX. 1921, 67jährig. (s. o.) —

Am 16. Januar d. J. starb Woldemar von Seidlitz in Dresden fast zweiundsiebzigjährig. Seine Geschichte des japanischen Farbenholzschnittes (3. Auflage 1921) ist zwar heute weit überholt und war immer nur eine Kompilation, sie hat aber den Ruhm, die erste ihrer Art gewesen zu sein. —

Karl Ernst Osthaus, der Begründer des Folkwang-Museums in Hagen starb am Ostermontag 1921 47 Jahre alt in Meran. In seinem Museum räumte er der Kunst Ostasiens einen bevorzugten Platz ein. Der Folkwang-Verlag, der ebenfalls ihm sein Entstehen verdankt, veröffentlicht vornehmlich Schriften über Indien und Ostasien. —

Louis Gonse, einst Herausgeber der Gazette des Beaux-Arts, einer der bedeutendsten Pariser Japansammler, starb 76 Jahre alt in Paris. Sein heute völlig veraltetes Werk l'Art japonais war eins der ersten über die Kunst Japans.

Verschiedenes.

Einen Aufsatz „Das Lebensproblem in China und Europa" (O. R. III 3) beschließt Alfred Forke mit folgenden Ausführungen, die so wichtig sind, daß sie hier noch einmal abgedruckt seien:

„Einen Punkt erwähnt Eucken (Rudolf Eucken und Carsun Chang „Das Lebensproblem in China und Europa", Leipzig 1921) gar nicht, der aber doch auch wohl mit den von ihm behandelten Fragen zusammenhängt. Wenn eine engere Verbindung der chinesischen und deutschen Geisteswelt angestrebt wird: Werden wir Deutschen nur die Gebenden und die Chinesen nur die Empfangenden sein? Kennen wir etwa die altchinesische Kultur gründlich, oder haben wir kein Interesse daran, sie kennen zu lernen? Es geht heutzutage nicht mehr an, ein Problem nur bis zu den Griechen und Römern zu verfolgen. Diese Basis mag früher, als man nicht weiter dringen konnte, ausgereicht haben, heute ist sie für die wissenschaftliche Forschung zu eng. Wir erfahren auf diese Weise nur, wie sich eine Tatsache bei unseren Vorfahren und im klassischen Altertum dargestellt hat, aber nicht, was die Welt oder die Menschheit dazu sagt. Eine Weltgeschichte, in der China ausgelassen, ist keine Weltgeschichte mehr, und eine Geschichte der Philosophie, in der weder China noch Indien zu Worte kommen, nur eine Geschichte der europäischen Philosophie. Es herrscht unter deutschen Gelehrten noch eine starke Abneigung dagegen, China mit in den Kreis ihrer Betrachtungen zu ziehen, und doch könnten ihre Forschungen nur dadurch gewinnen, denn je

reicheres Material einem Gelehrten zur Verfügung steht, desto leichter kann er die ihn interessierenden Fragen lösen, und desto sicherer sind seine Schlüsse. Die Dinge haben sich in den verschiedenen Ländern so verschieden entwickelt, daß oft von einem einzigen ein überraschendes Licht auf alle andern fällt. Warum auf die Möglichkeit derartiger Erleuchtungen verzichten, indem man China von der Betrachtung ausschließt?

Es muß anerkannt werden, daß das Interesse für China in Deutschland im Wachsen begriffen ist: Geographen beschäftigen sich mit Land und Leuten, Naturforscher mit der chinesischen Fauna und Flora, Kultur-, Religions-, Märchen- und Mythenforscher sind an der Arbeit, Sammler und Kunsthistoriker entfalten eine rührige Tätigkeit, deutsche Dichter versuchen sich an der Übertragung oder Nachdichtung von Gedichten und Novellen, nur Historiker und Philosophen stehen noch abseits. Eine rühmliche Ausnahme machen Eucken und Graf Kayserlingk, in dessen Kursen auch Chinas und Indiens gedacht wird. Nur wenige dieser Forscher verstehen chinesisch, sie sind also in ihren Forschungen zum großen Teil auf das Material der Sinologen angewiesen. Deren Zahl ist in Deutschland verschwindend klein und reicht bei weitem nicht aus, um allen an sie gestellten Anforderungen gerecht zu werden. Während es an jeder deutschen Universität eine Professur für Sanskrit und eine oder mehrere für semitische Sprachen gibt, hat man in ganz Deutschland zwei Ordinariate für Chinesisch. Dabei ist heute China für uns sehr viel wichtiger als der nahe Orient oder Indien. Solange diese Ungleichheit nicht beseitigt und China aus der Aschenbrödelstellung, die es noch an unseren Hochschulen einnimmt, erlöst wird, ist ein nennenswerter Fortschritt in der Erforschung der chinesischen Kultur nicht zu erzielen und der Vorsprung, den Frankreich und England gewannen, indem sie die Bedeutung Chinas früher erkannt und sich gründlich damit beschäftigt haben, nicht wieder einzuholen." —

Die O. R. (III 1) berichtet von einer neuen chinesischen Reichsschrift, die amtlich eingeführt sein, an allen Schulen neben der alten Schrift gelehrt werden und auf die nordchinesische Umgangssprache eingestellt sein soll. Sie wird, wie die alte, in senkrechten Reihen von rechts nach links geschrieben. Wort- und Satzton werden durch Punkte oder kleine Kreise angegeben. Es gibt 39 Zeichen, 24 Anlauter, 3 Inlauter, 11 Auslauter und 1 besonderes Zeichen (erh) Die Commercial Press in Shanghai gab ein Wörterbuch heraus, das über 8000 alte Zeichen in der neuen Schrift enthält. —

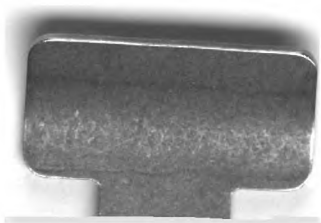
Bei der Versteigerung der Bibliothek Wilhelm v. Bodes erzielten Werke über Ostasien folgende Preise: Ostasiatische Zeitschrift, I—III geb., IV—VIII br. M. 4000; Histoire de l'Art du Japon. Exp. univ. de Paris 1900. Orig. Hperg. M. 7000; Hobson and Morse, Chinese, Corean and Japanese Potteries, New York 1914, Pappe M. 19 000; Kankojō (Sammlg. d. Grafen

Sakai: Shimbi Shoin 1910) Rohseideneinb. M. 7000. Toyei Shukō, Catalogue of the Shōsōin I—III. Rev. edit., Tōkyō 1910, M. 90 000. —

Die Firma Karl W. Hiersemann in Leipzig, eines der angesehensten deutschen Antiquariate, veröffentlicht als Katalog 505 ein sehr hübsch ausgestattetes und gedrucktes Verzeichnis „Chinesischer, Tibetanischer, Japanischer Originalmalereien" das zu einigen Bemerkungen herausfordert. Nr. 152 verzeichnet als Werk des Ippitsusai Bunchō (gest. 1796) eine „epische Szene". „Im Vordergrund steht vor einer Brüstung ein Samurai mit einem Hiebspeer. Über ihm sieht man eine Göttin in der Luft schweben, welche in der Linken einen Fächer, in der Rechten ein Schwert hält und augenscheinlich den Ritter angreifen will. Die Inschriften geben keine weiteren Aufklärungen über die Szene." Das wäre auch sehr überflüssig, denn wie die Abbildung lehrt, ist der tausendmal geschilderte Kampf Benkei's mit dem jungen Helden Yoshitsune (der „in der Luft schwebenden" Göttin) dargestellt, den jedes japanische Kind kennt und jeder noch so kindliche Sammler kennen sollte. „Die obere Inschrift bedeutet: „„Dies malte Buncho, als er, da dies gemeldet wird, 70 Jahre alt war."" In der Abbildung ist sie nicht ganz deutlich. Irgend etwas, das den merkwürdigen Worten „da dies gemeldet wird" entspräche, ist aber nicht zu erkennen, um so klarer „nach einem alten Bilde" und — daß es sich gar nicht um Ippitsusai Bunchō, sondern um den unendlich bedeutenderen Tani Bunchō 文晁 handelt, der mit Ippitsusai soviel zu tun hat wie Rafael mit Rafaeli. — Nr. 74. „Ting aus Yün-kung. Der Glücksgott Hotei. Chinesische, aber in Japan entstandene Originalmalerei. — Das — Bild, das ein japanisches Sujet behandelt, ist von einem Chinesen gemalt. — — — — Das widerspruchsvolle Faktum erklärt sich ohne weiteres, wenn man bedenkt, daß seit 1720 viele chinesische Künstler nach Japan gingen. — Dies muß auch für Ting angenommen werden. — Er (Hotei) ist umgeben von drolligen Kindergestalten in japanischer Tracht." In Wahrheit tragen die Kinder orthodoxe chinesische Tracht, wie es sich für die allbekannte, nichts weniger als japanische, sondern urchinesische Darstellung des Glücksgotts Pu-tai (japanisch Hotei) gebührt. Ein „widerspruchsvolles Faktum" können wir nur darin sehen, daß eines der größten deutschen Antiquariate sich bei der Abfassung seiner Kataloge so schlecht beraten läßt. O. K.

In den nächsten Heften der „O. Z." werden u. a. voraussichtlich folgende Autoren vertreten sein: H. Bidder (Bremen); H. E. Dickinson (Boston); H. Goetz (München); A. Herrmann (Berlin); R. Müller (Harthau); M. Stiaßny (Wien); F. M. Trauts (Berlin); H. F. E. Visser (Haag); M. W. de Visser (Leiden); M. Winternitz (Prag); E. v. Zach (Batavia).

Abgeschlossen 1. III. 1922.



UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils,per jahrg.9

Ostasiatische Zeitschrift.

3 1951 001 900 250 J